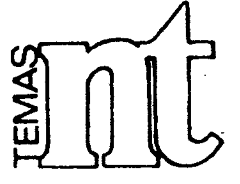
CRITICA DE LAS UTOPIAS POLITICAS

R. Spaemann





CRITICA DE LAS UTOPIAS POLITICAS

ROBERT SPAEMANN

EUNSA
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S. A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. Barañáin-Pamplona (España)
Teléfono: (948) 25 68 50 *

ISBN: 84-313-0626-2
Depósito legal: Z. 1.450-79

Cubierta: Carmen Gómez
Fotografía: R. Gómez García-Argüelles
Impresa en cartulina Flatex-2, de S. Torras Doménech, S. A.

Impreso en Tipo-Línea, S. A. - Mallorca, s/n. -Zaragoza, 1980

Printed in Spain

Indice

Introducción

Los diez capítulos de este libro se basan fundamentalmente en conferencias pronunciadas por mí en distintas ocasiones a lo largo de diez años. Esto explica su diversa contextura y la desigualdad de sus pretensiones teóricas. El motivo de publicarlos en forma de libro es su estrecha conexión temática. Todos ellos tratan de objeciones razonables contra la abstracta utopía de un dominio de la razón radicalmente emancipador. Semejante utopía resulta sugestiva porque su punto de arranque es cierto: el dominio de unos hombres por otros no se explica por sí solo, ni se justifica por el hecho de que los que dominan sean más fuertes que los dominados. Existe para los hombres un «bien común» (Platón). El lugar de su desarrollo temático es el discurso racional, con otros o con uno mismo. El dominio de la razón sería, pues, la alternativa del dominio de unos hombres por otros, la situación en la que ocurre lo que cada uno puede considerar como lo óptimo para él y para todos nosotros. Mas ¿qué es lo óptimo y lo racional? ¿Y a quién debe manifestársele como tal, a todo el mundo o sólo a las personas buenas y

razonables? ¿Y cómo se conoce? Aquí comienzan las utopías abstractas, las platónicas y las rousseauniano-marxistas. Esta es la respuesta platónica: el bien común es una dimensión claramente ideal. Y es así, aunque sólo unos pocos la conozcan. El sabio puede representar en cualquier momento el dominio de lo general. Su dominio no es el dominio de unos hombres por otros. Para Platón está claro el carácter utópico de esta respuesta, pero para él la utopía no era una meta operativa viable. Esta era más bien una «constitución mixta». La respuesta rousseauniano-marxista proclama: no existe ninguna representación de lo común. Todos sólo pueden estar representados por todos. Lo racional sería el resultado de un acuerdo espontáneo de todos tras un discurso previo. Para que ese acuerdo sea posible, todos y cada uno de los individuos deben ser conscientes de sus intereses comunes. Antes hay que eliminar los intereses antagónicos, lo cual implica la necesidad de suscitar la situación racional antes incluso de que pueda esperarse un acuerdo sobre su racionalidad. El disenso sería entonces signo de enajenación mental. En última instancia, no existe realmente más que una situación racional: la de la abundancia, que convierte en superfluas incluso a la razón y a la justicia, ya que a cada uno le está permitido satisfacer todas sus necesidades. El establecimiento de esta situación requiere, naturalmente, dominio. Dicho establecimiento se legitima porque permite abolir el dominio. Y como éste supone, a su vez, abundancia y procurarla es

un problema técnico, resulta que la vanguardia de la emancipación es, ante todo, tecnocrática.

La tesis de este libro proclama que esta utopía es irracional. Lo es, en primer lugar, porque la escasez forma parte de las circunstancias ineludibles de un ser finito con una variable estructura de necesidades. Pero, en segundo lugar, y sobre todo, porque la razón es el órgano de lo común. Ahora bien, la voluntad emancipatoria de entender lo común como lo que queda al suprimir todas las diferencias y peculiaridades históricas y naturales no es precisamente una voluntad común. Es una voluntad muy particular, que solamente en virtud de su contenido pretende representar lo general. Mas ésta ha sido desde siempre la definición del fanatismo [1]. La razón que no reconoce y acepta lo extraño a ella se convierte en partido, contradiciendo así a su mismo concepto. Se vuelve irracional. En otro tiempo, la razón política encontró su imagen en Atenea, que aplaca a las Erinias y las convierte en Euménides. Sarasto, que liquida a la Reina de la Noche, es menos sabio. Ha olvidado que sólo es posible superar las pruebas con ayuda de la Reina de la Noche y su talismán, la flauta mágica. Nietzsche fue el primero en declarar que la Ilustración vive de lo que ella misma no puede producir *(Los dos conceptos fundamentales de la moral)*. Por tanto, tampoco la suprema racionalidad de la moral política consiste

1 Cf. R. Spaemann, ***Fanatisch und Fanatismus,*** en: «Archiv für Begriffsgeschichte», XV, 2, 1971.

en la utopía del dominio radical de la razón, el cual la mayoría de las veces significa sólo el dominio propio, sino en el mutuo reconocimiento de los enemigos (Conferencia con motivo del Día de la Unidad Alemana, 1964). Descartes creía que un día llegaría el reino de la razón. Con ayuda de las ciencias se podría saber cómo obrar rectamente. Sin embargo, la enseñanza moral más importante la debemos a su intuición de que aquí y ahora no lo sabemos con seguridad y, sin embargo, tenemos que obrar, con lo cual el moderno problema de la moral se enuncia así: cómo se ha de obrar cuando se ha perdido el conocimiento de lo justo o no se ha adquirido todavía (certeza práctica). *Ars longa, vita brevis.* La vida es más corta que la ciencia y el discurso práctico. Por eso las decisiones de importancia vital no pueden depender de resultados indiscutibles. Este conocimiento vulgar y la decisión racional son la razón de que las decisiones de transcendencia social no puedan esperar el acuerdo unánime de los interesados, de donde se sigue que el dominio es inevitable y, por tanto, que interesa más su justicia que su abolición *(La utopía de la libertad frente a todo dominio).* Por el contrario, cuando se denuncia como violencia latente o estructural ejercicio de poder no basado en un consenso universal, la utopía de la libertad frente al dominio se convierte en ideología justificadora de una violencia manifiesta, por medio de la cual, como decía Kant, unos ciudadanos quieren imponer a otros una situación por la fuerza. Esta es la situación de la

suprema injusticia, porque el derecho del más fuerte se implanta de forma terminante en lugar de cualquier otra pretensión (Violencia y Moral).

Se puede mostrar cómo el concepto central de las utopías modernas, el concepto de emancipación, perdió ya en el siglo XIX su significado concreto, político-jurídico, difuminándose en un ideal abstracto de la razón, que declara irresponsable al hombre «tal como es y existe» (Marx). La emancipación de los judíos no significa para Marx y Bruno Bauer igualdad de derechos de los judíos como ciudadanos, sino «liberación de la humanidad del judaísmo». Este programa totalitario requiere y legitima un dominio incontrolado de los emancipadores; incontrolado, porque los posibles controladores son menores de edad. En la escuela, la palestra actual de la ideología de la emancipación se convierte ésta en la ideología del dominio de un tipo determinado de pedagogos *(Emancipación, ¿meta de la formación?).* Todos los conceptos políticos tienen necesidad de una referencia constitutiva a su contrario; de otra manera, producen ellos mismos su término opuesto. Cuando se vuelven abstractos, se convierten en dialécticos. Ocurre con ellos lo que no se había pensado. A título de ejemplo ilustrativo cabe citar el concepto de igualdad en cuanto igualdad de oportunidades. Cuando la igualdad no se concibe como limitación de la desigualdad, sino como eliminación, resulta imposible distinguirla de la desigualdad. En la crítica de Marx al programa de Gotha podemos ver el lado más agudo del problema, precisamente cuando

no se está dispuesto a extraer su consecuencia utópica y, por ello, irracional *(Observaciones sobre el problema de la igualdad)*.

¿Por qué es irracional lo utópico? Porque a la manera de un fuego fatuo nos seduce en lugares en los que no quisiéramos detenernos en realidad. Quizá toleraríamos la parada como estación de paso hacia una meta anhelada. Si no llegamos a la meta, nos arrepentimos del camino. A la vista de la brevedad de la vida hubiéramos preferido pasarla en lugares más tolerables. El dominio limitado, controlado y justo no es una etapa en el camino hacia la libertad frente al dominio, sino que, por el contrario, se presenta como especialmente estable. El que quiere lo uno no puede querer lo otro. La alta estima de la utopía en las pasadas se basa en el prejuicio nunca fundamentado de que las estaciones intermedias en el camino hacia ella son metas ventajosas. Mas esto es un *theologumenon* secularizado. La expectación cristiana del reino de Dios apunta a una meta que está más allá del espacio y del tiempo, más allá del límite de la muerte. Pero el más allá de la eternidad no se entendió nunca en la tradición cristiana como un después temporal, sino en relación de simultaneidad con cada instante del tiempo. «Ahora es el día de la salvación.» Se procede razonablemente en orden a esta meta cuando, y sólo cuando, se hace lo que de todos modos sería bueno y razonable en ese preciso momento: esta afirmación resulta inaplicable cuando se trata de una meta situada en el tiempo, que es preciso alcanzar

mediante una acción estratégica en el tiempo. Cuando una nueva teología política intenta alcanzar teológicamente su propia secularización y oscurece las alternativas existentes, que deben aclararse con una lógica elemental, la utopía no se vuelve más razonable con esa bendición espiritual *(Teología, profecía, política)*. Ante Dios cuenta la intención y el corazón. En la historia cuenta lo que se manifiesta fuera. Cualquier acción desemboca en complejas situaciones globales de la realidad, en las que los fines del que obra no son más que aspectos que él señala subjetivamente y en relación a los cuales asienta los otros aspectos en el capítulo de los costos. En contra de la utopía habla el hecho de que excluya una contabilidad responsable de utilidades y costos. Por un lado, es una meta tan alta que justifica todos los gastos, igual que la perla preciosa del Evangelio, para cuya obtención ha de venderse todo. Pero, al tratarse, una utopía no justifica ningún gasto. La acción políticamente responsable tiene que habérselas con metas finitas y, por tanto, conmensurables. Esa acción se ocupa esencialmente de neutralizar primero los efectos secundarios inintencionados de las acciones humanas individuales, después los efectos secundarios de esta neutralización, etc.; ocupación poco espectacular, pero ontológicamente siempre más fundamental *(Los efectos secundarios como problema moral)*. En efecto, desde hace algún tiempo se le exige demasiado a la naturaleza o, mejor dicho, a su capacidad de neutralizar benévolamente los efectos secundarios de nuestro dominio so-

bre ella. En lugar de ello, la naturaleza se hace valer insistentemente por sí misma, por defecto.

La conciencia ecológica que se viene desarrollando desde hace unos años implica, a mi entender, un cambio de gran alcance. Desde hace siglos, la emancipación se había entendido como dominio progresivo sobre la naturaleza; tal había de ser el supuesto para la abolición del dominio sobre los hombres. Pero este supuesto es un mal idealismo; el hombre mismo es naturaleza. También aquí se refleja la dialéctica de la emancipación: cuando el hombre no quiere ser más que sujeto y olvida su relación simbiótica con la naturaleza recae en un destino meramente natural. Plantear de nuevo el tema del derecho natural no tiene nada que ver con el romanticismo. Para sobrevivir y para vivir bien no basta solamente con que el hombre se comporte justamente con sus semejantes. Debe comportarse también justamente consigo mismo y con la naturaleza exterior. La ética discursiva que dimana de este derecho natural racionalista sólo puede comprender esta relación desde el exterior y de manera artificial. Es incapaz de formular adecuadamente objeciones contra las formas abstractas del mal trato a los animales, del mismo modo que se siente impotente para defender el derecho de los hombres incapaces de discurrir, el de los no nacidos, el de los niños pequeños, el de los enfermos graves, el de los disminuidos psíquicos, etc. El derecho de la razón ha asumido la herencia del derecho natural anterior, únicamente en parte. Lo que a nosotros nos interesa hoy día es la mediación de ambos sobre la *actualidad del derecho natural.*

La solución de las tareas que se plantearán en el futuro no puede seguir orientándose por el esquema tradicional de «izquierda» o «derecha». La fijación de estas direcciones se relaciona con la pérdida de un concepto normativo de la naturaleza. Los productos de descomposición son, por un lado, un concepto de libertad de «izquierdas», que no encuentra correspondencia alguna ni en la naturaleza ni en la historia, sino que únicamente puede interpretar la relación con ambas como emancipación, y, por otro, un concepto de «derechas» de la vida recta, que resulta de la crítica de aquel concepto de libertad, al mismo tiempo que las condiciones de conservación y reproducción de los sistemas sociales, y tiende por lo mismo a sacrificar la sustancia humana de un orden social a las exigencias de su conservación. Estas posturas sucumben, porque son abstractas, ante aquella dialéctica, que las transforman directamente en su contrario respectivo. El sistema de coordenadas hace tiempo que ha dejado de ser exacto, tal como se verá con mayor claridad al hablar de la crisis ecológica. La «naturaleza invencible» (Rousseau) reivindica a su vez sus derechos, pretendiendo ser más que un punto de partida transitorio, un depósito inagotable de materias primas y un basurero, es decir, «entorno», condición y elemento de la vida buena. Allí donde se la reduce a un mero objeto de explotación despótica progresiva, acaba por destruir los déspotas.

Cualquier tendencia política que afirme que presente sólo puede administrar la escasez, pero no hacer «su» política a causa de la limitación de los recursos, puede dimitir; jamás podrá volver a hacer «su» política.

A la difusión de este punto de vista puede llamársele un «cambio de tendencia». Pero este concepto es equívoco. Lo justo y razonable rara vez se encuentra en tendencias o cambio de tendencias; todo lo más, en el hecho del cambio ocasional como tal, en el cual las tendencias «se imponen sanciones unas a otras por la injusticia». Por lo demás, lo justo y razonable hay que obtenerlo, por lo regular, de las tendencias —emancipatorias o antiemancipatorias— con esfuerzo y destreza. Es evidente que la filosofía no lucha, no porfía, no emplea argucias, sino que intenta decir lo que es. A menudo su papel se reduce al de la muchacha del cuento de Andersen, bastante ingenuo por cierto, de decir en alto lo que ve, a saber, que el emperador va desnudo.

I. Los dos conceptos fundamentales de la moral

Llamamos moral vivida a una serie de normas de conducta reconocidas, y ética —popular o filosófica— a la fundamentación de tales normas. Esta fundamentación repercute regularmente en las normas de conducta, con lo cual la ética se convierte en una parte de la moral. En el curso de las siguientes reflexiones intentaré asignar diversos contenidos a lo que yo llamaría los dos conceptos fundamentales de la moral. Ya he anticipado los de carácter más formal y general: las normas de conducta y la fundamentación de esas normas. Ahora vamos a ocuparnos de la relación entre ambos conceptos fundamentales. El problema surge cuando se descubre que la fundamentación viene después de las normas y que, por tanto, es posterior. Ese fue el descubrimiento de Nietzsche:

«Sentimientos morales y conceptos morales. Evidentemente, los sentimientos morales se transmiten al percibir el niño las inclinaciones y aversiones del adulto hacia determinados actos e imitarlas como los monos. Más tarde, cuando está ya saturado de estos afectos aprendidos de forma ma-

quinal y largamente practicados, considera cuestión de decoro encontrar un porqué ulterior, una especie de fundamentación que justifique esas inclinaciones y aversiones. Para él tales fundamentaciones no tienen, sin embargo, nada que ver con el origen ni con el grado de su sentimiento; se limita a conformarse con la norma de que, en cuanto ser racional, necesita argumentos para sus preferencias y sus repulsas, pero argumentos plausibles y aceptables. Así, pues, la historia de los sentimientos morales difiere por completo de la de los conceptos morales. Los primeros tienen vigencia antes del acto; los segundos, más bien después, como consecuencia de la necesidad de pronunciarse sobre ellos» [1].

Nietzsche creía haber descalificado así la autojustificación de la moral tradicional europea. Independientemente de Nietzsche, la tesis de la posterioridad de la fundamentación de la moral ha sido desarrollada de forma minuciosa y temática por el sociólogo Pareto [2]. Lo que yo he denominado los dos conceptos fundamentales de la moral lo llama Pareto residuos y derivaciones. Por residuos entiende esquemas de acción carentes de lógica, y por derivaciones su posterior fundamentación y justificación teórica. Pareto intentó demostrar con abundantes ejemplos, como el de la teoría del de-

1 NIETZSCHE, *Morgenröte*, *Werke*, ed. K. Schlechta, I, p. 1037.

2 Cf. V. PARETO, *Traité de Sociologie générale*, Lausana, 1917-1919.

recho natural, que las derivaciones no fundamentan ni justifican en realidad nada.

Ahora bien, la fundamentación de la moral en su forma primitiva no tiende a la justificación, sino al desenmascaramiento. La crítica desenmascaradora a que someten Marx, Nietzsche y Freud a la moral cristiano-burguesa del siglo XIX recoge en este sentido un viejo tema, el de los sofistas del siglo V antes de Cristo. El desenmascaramiento es el descubrimiento de un fundamento de la moral vigente que esa moral no puede admitir sin negarse a sí misma; el descubrimiento, por tanto, de un fundamento comprometedor. Fundamento comprometedor es el que no está en consonancia con la moral que se ha derivado de él; por ejemplo, la envidia de los dioses, el egoísmo de los poderosos o el resentimiento de los débiles. Ya el primer libro del Génesis tiene que enfrentarse abiertamente con la tendencia al desenmascaramiento. La serpiente del paraíso aduce como razón de la prohibición divina de comer del árbol la envidia de Dios, que en modo alguno está dispuesto a tolerar que el hombre alcance la divinidad. El fundamento de una moral basada en el desenmascaramiento es un designio, un fin, pero un fin encubierto. El fin debe permanecer encubierto porque está en contradicción con las metas que la propia moral se ha fijado. Por tanto, el desenmascaramiento del fin encubierto y la abolición de la moral vigente son una sola y misma cosa. Frente a esta tendencia al desenmascaramiento, la tendencia a la justificación es más tar-

día. También aquí se busca un fin, pero no que comprometa, sino que justifique. Naturalmente, también esta búsqueda se realiza desde una perspectiva crítica. También ella hace vacilar la inmediatez de las normas vigentes, pero no lo hace de forma comprometedora descubriendo su fin oculto, sino que más bien comprueba la racionalidad comparando los «tabúes» imperantes con un fundamento supuestamente razonable. Este examen puede llevar a una justificación plena o, por el contrario, a la conclusión de que las normas de conducta vigentes no satisfacen el fin establecido o lo hacen sólo de forma deficiente. Tal deficiencia puede obedecer a dos causas: o bien la moral misma está caduca y se ha alejado gradualmente de su racionalidad inmanente, o bien han cambiado las circunstancias hasta el punto de que el fin mismo que servía de base a la moral transmitida exige un cambio de las normas si se pretende alcanzarlo. Representante de la primera tesis, que propone la teoría de la decadencia, es Platón. Su explicación de la decadencia es simple. Cualquier arte que no tenga visión de su propio fin se convertirá en mera rutina y degenerará [3]. Ejemplo: el arte de la construcción naval. Cuando no se utilicen ya navíos, cuando no haya ya pilotos que sepan por qué un navío ha de construirse así y no de otra manera e informen de ello al constructor, el arte entrará en decadencia. Si, no obstante y por el motivo que sea, en ese país se siguen construyendo

3 Cf. Platón, *El Político*, 299.

naves, las normas de construcción se transmitirán durante varias generaciones sin ser comprendidas e, inevitablemente, en el curso de esa transmisión irán decayendo. La falta de información será la causa de que se construyan navíos que nadie sabría gobernar si llegase a ser necesaria su utilización. Lo mismo ocurre con una moral que no va acompañada de la comprensión de su fundamento o, lo que es lo mismo, de su fin. Se hundirá al perder el nexo de unión con su propio fundamento. De ahí la exigencia de Platón: la legislación política y moral debe estar en manos de quienes poseen esa comprensión, es decir, los filósofos.

Pero puesto que tal comprensión no está al alcance de todos, los filósofos han de tener derecho a contar a la multitud un mito en lugar de los fundamentos auténticos; no porque éstos sean comprometedores, sino porque son demasiado especulativos para que los pueda comprender todo el mundo [4]. Para la masa, la moral concebida racionalmente por los filósofos deberá conservar el carácter de una ética tabú. No es éste el caso del cristianismo. El Nuevo Testamento, como dice el evangelio de San Mateo, pretende «cumplir» la ley judaica [5]. Quiere esto decir que también aquí se busca el fundamento en el que se basan «la Ley y los profetas». Pero, además, cada uno ha de apropiarse el principio, el fundamento, el fin de la Ley de tal forma que permanezca libre frente a

4 Cf. Platón, *La República*, 414c-415d.
5 *Mt* 5, 17.

los contenidos asignados a la misma y a su carácter de tabú. «Ama y haz lo que quieras», «Dilige et fac quod vis»[6]: así resume San Agustín esta intención. Según esta teoría, todos los hombres tienen derecho a recibir la libertad que en Platón se reserva a los filósofos. Se trata en ambos casos, para decirlo con conceptos tomados del sociólogo americano Riesman[7], del paso de una ética de «orientación tradicional» a otra de «orientación interior». Este paso equivale al intento de racionalizar las normas éticas de conducta en algo así como un fundamento o un fin último, en un «bien supremo», como suele decirse en el lenguaje de la tradición filosófica. Esta racionalización significa dos cosas: la moral se hace al mismo tiempo más absoluta y más relativa; más absoluta por aferrarse a un principio establecido como algo absoluto, y más relativa porque se someten las normas particulares al examen crítico de su armonía con dicho fundamento.

Voy a considerar ahora la cuestión de hasta qué punto ha tenido éxito esta racionalización o formalización de la ética, es decir, qué puede o no puede aportar el concepto de fin o de bien supremo. La tesis escéptica de Pareto es que las derivaciones no aportan nada o, al menos, nada teórico, nada en el sentido platónico, a la justificación; pero tampoco lo hacen, en el sentido sofista o nietzscheniano, al

6 AUGUSTINUS, en *Ep. Joh.* VII, 7.
7 D. RAESMAN, *The lonely crowd;* en alemán: *Die einsame Masse,* Neuwied, 1965.

desenmascaramiento y destrucción de los residuos. Pareto define los residuos como algo que ni es lógico ni funcional y, por tanto, tampoco se puede fundamentar o refutar lógica o funcionalmente.

La cuestión es averiguar si se ha utilizado para conseguir el concepto clásico de telos, de fin o bien supremo, esa deducción funcional, o si se trata de una fundamentación de tipo distinto. Nuevamente es Platón quien expone en su forma más elemental el problema que va a ocuparnos. En él aparece relacionado con los conceptos de lo bello y lo bueno. Platón llama bellas a las formas de conducta en la medida en que gozan del reconocimiento y la aprobación general; por tanto, en cuanto que son morales en el sentido corriente. En cambio, llama buenas a las acciones con cuya ayuda la persona que actúa consigue el fin que le interesa; por tanto, bueno es lo apetecible, lo útil, lo deseable, lo provechoso. La cuestión que se discute constantemente en la polémica con los sofistas es si lo bello es también bueno[8]; por tanto, si el comportarse con integridad puede tener para el que obra otro sentido que el de cosechar aplausos. Pues si, efectivamente, no puede tener otro sentido, entonces es bueno únicamente, por así decirlo, «per accidens»; entonces, argumenta Platón, lo realmente apetecible no es la conducta virtuosa, sino la apariencia de conducta virtuosa. El hombre más feliz es entonces el que es absolutamente injusto, aparentando ser perfectamente jus-

8 Cf., p. ej., PLATÓN, *Gorgias,* 474d ss.

to. A Platón le gusta discutir el problema recurriendo a los ejemplos extremos de obrar injustamente y padecer la injusticia. Tres posturas se perfilan sobre el particular. La primera es la del sentido común, que es también la postura inicial de los sofistas. Esta tesis proclama: padecer la injusticia es, sin duda, más bello que obrar injustamente, pero es mejor obrar injustamente. En otras palabras, obrar injustamente es censurado como inmoral de una manera general, pero para el que se encuentra ante la alternativa es más perjudicial padecer la injusticia. Esta postura no puede mantenerse. O desemboca en una crítica de lo bello, por tanto, del convencionalismo moral que no está en consonancia con las necesidades y aspiraciones naturales del hombre, o en una revisión crítica de los conceptos de lo útil, lo agradable y lo bueno. La primera es la postura de la sofística reciente, caracterizada en Platón por las figuras de Calicles y Trasmaco. Para el primero, la moral vigente es una ideología del resentimiento de los débiles [9]; para el segundo, una ideología del dominio de los poderosos [10]. En ambos casos se sustituye la moral tradicional por un fin comprometedor y se exige la revisión de la moral vigente basándose en un nuevo concepto de fin último. Lo bello no es bueno y, por lo mismo, sólo es bello en virtud de una convención insidiosa, pero no en realidad y por su misma naturaleza.

9 *Gorgias,* 483 ss.
10 *La República,* 339.

«Por propia naturaleza, lo bello y lo recto es que el que quiera vivir rectamente deje desarrollarse a sus apetitos lo más posible sin refrenarlos; pero si son muy grandes, entonces ha de estar en condiciones de entregarse a ellos con valor e inteligencia y de satisfacerlos cualquiera que sea la meta a la que tiendan. Sin embargo, estimo que esto no puede hacerlo la mayoría. Esta es la razón de que censuren a este tipo de hombres por resentimiento, para ocultar su propia impotencia y que califiquen de feo al desenfreno» [11].

El mismo Platón postula también en una notable argumentación la identidad de lo bello y lo bueno, del valor moral y lo humanamente apetecible; pero su consecuencia es inversa a la de la sofística. No revisa el concepto de lo bello basándose en un fin natural postulado como, por ejemplo, la propia conservación o la obtención del mayor placer posible, sino que revisa y moraliza el concepto de lo bueno, define lo bueno, o sea, lo apetecible, lo existencialmente deseable y deseado siempre de hecho, de tal forma que la belleza de una conducta humana se convierte ella misma en elemento integrador del fin propio y último de la acción. El resultado es que no sólo es más deforme obrar injustamente que sufrir la injusticia, sino también peor, pues resulta más perjudicial para el interés bien entendido del afectado. ¿Cómo se consigue esto?

11 *Gorgias,* 491e-492d.

Considerando el interés que impulsa a la acción como determinado por los contenidos deducibles de dicha acción. Pero esto significa que esos contenidos, que esas normas de conducta no se encuentran en una relación deductiva, una relación de fin-medio, al fin o al principio formal que los legitima. Decir que son temporalmente anteriores, que los fundamentos de la acción moral articulados de forma consciente son posteriores temporalmente, es algo trivial. Pero tampoco para la reflexión ulterior puede establecerse semejante relación deductiva. Este fue el descubrimiento de la ética platónica y aristotélica: todas las interpretaciones materiales del bien supremo, es decir, del fin superior de la acción o de lo apetecible, llevan a la eliminación de lo bello, o sea, de lo moral, cuando los contenidos de lo moral no se han interpretado ya previamente dentro de ese fin supremo. En el mismo sentido escribe Kant dos milenios más tarde que todas las doctrinas eudemonistas de la virtud entrañan una *petitio principii:* «Para representarse al vicioso afectado de intranquilidad de espíritu por la conciencia de sus delitos hay que representarlo según lo más noble de su carácter como ya previamente bueno moralmente, por lo menos en algún grado, igual que hay que representarse como virtuoso al que se recrea con la conciencia de cumplir su deber. Por consiguiente, no se puede sentir esta satisfacción y tranquilidad de espíritu antes de conocer la obligación y constituirla en fundamento suyo. Hay que ser ya, por lo menos en alguna medida, un

hombre honrado para poder tener siquiera una idea de tales sentimientos» [12]. La ética naturalista ha intentado desde siempre establecer como bien supremo un concepto del placer no intencional y, por tanto, puro y no condicinado por contenidos previos. Sócrates se burla de este intento en el diálogo «Gorgias» diciendo que entonces el hombre más feliz tiene que ser el que siempre tiene sarna y puede rascarse [13]. Frente al hedonismo preplatónico, la ética platónico-aristotélica entiende el concepto de la felicidad —distinguiéndolo del concepto de placer— de tal forma que los residuos morales quedan ya contenidos en su definición. Las normas morales no se deducen del concepto de felicidad, sino que este concepto significa el compendio de una vida feliz, definiendo ésta, entre otras cosas, como una vida moral. Lo que esto significa no se deduce, sino que se encuentra previamente en la conciencia moral de la polis [14].

¿No es, entonces, una mera tautología semejante concepto de la felicidad? ¿Añade algo más ese concepto de un fin o de un bien supremo a lo que en él se contiene, pero no puede deducirse de él? La ética clásica estaba convencida de que el concepto de un bien supremo añadía algo a la moral vigente prefilosófica e ingenua, a saber, el proyecto racional del compendio de una vida feliz en

12 KANT, *Crítica de la razón práctica (Akademieausgabe)*, V, p. 38.
13 *Gorgias*, 494c.
14 Cf. al respecto JOACHIM RITTER, *Naturrecht bei Aristoteles*, Stuttgart, 1961, p. 22 ss.

su conjunto. La ética prefilosófica está compuesta por un cierto número de tabúes, cada uno de los cuales reivindica una validez absoluta. La necesidad de una fundamentación se deja sentir cuando estos tabúes, estos esquemas de acción no captan ya la realidad viva. Cuando se vuelven ambiguos o antinómicos y chocan entre sí, o también cuando las esferas de la vida a las que se aplican las normas tradicionales se vuelven indiferentes respecto a esas normas, porque ya no abarcan las nuevas realidades. Un ejemplo: la doctrina tradicional de la guerra justa. Cuando, en contra de esta doctrina tradicional, todas las grandes guerras presentan el carácter de guerras injustas por la proporción de sus destrucciones, surge una situación respecto a la cual la doctrina tradicional carece de indicaciones; en la que, por tanto, hay que preguntar más allá de ella. Lo que en estos momentos de reflexión sobre un «bien supremo» hay que considerar como bueno debe poder encuadrarse en el conjunto de una vida buena y sólo a partir de ese encuadramiento obtendrá su legitimación. La idea de ese todo se convierte en el *telos,* en el fin, en la pauta de todas las normas válidas. Sin embargo, no es posible deducirlas positivamente de esa idea. Es preciso saber o sentir que la amistad es un elemento excelente de la felicidad humana para que de la tendencia a la felicidad brote la voluntad de amistad. La ética de Aristóteles tenía en cuenta esta idea y, por ello, era esencialmente hermenéutica, no apriorista y deductiva. Aristóteles combatió siempre la idea del bien de Platón. Decía

que era una idea vacía y que no se podía deducir de ella nada concreto. No quiero discutir aquí el sentido y la justificación de tal reproche. En realidad, también Platón había recibido de la moral de su tiempo el contenido de lo ético. Aristóteles lo hizo de una manera refleja y expresa. Habla de un «impulso natural de lo bello» que precede al *logos* orientado hacia una vida enteramente feliz. Y así dice en la llamada Gran Etica: «Por propia naturaleza hay en el alma una disposición especial, gracias a la cual nos movemos, sin ser guiados racionalmente, hacia donde encontramos la posibilidad de una buena situación. Y si alguien preguntara al que está dotado de esta disposición: '¿por qué te gusta obrar así?', el interpelado contestaría: 'No lo sé. Simplemente me gusta'» [15].

En otro pasaje escribe Aristóteles: «No es el logos, como opinan otros, principio y guía de la virtud, sino más bien una pasión no racional. Pues se requiere que nazca en nosotros un cierto impulso irracional, como de hecho ocurre; y luego, sobre esta base, como segunda instancia, el *logos* debe considerar la cuestión y decidir» [16].

No quiero insistir aquí en la índole natural o irracional de este impulso ético primario. Lo que interesa en este contexto es la estructura formal del acto ético: primero la inmediatez de una valoración que no se sirve de motivos y luego una decisión terminante a través de la razón, que coor-

15 Aristóteles, *Gran Etica,* 1207b.
16 *Ibid.,* 1206b.

dina los impulsos hacia lo bello y lo mida todo críticamente en base al objetivo de una vida buena. Esta estructura la encontramos expuesta de una manera clásica en las *Euménides* de Esquilo. Al final de la *Orestiada,* se presenta el origen de la *polis,* del estado-ciudad griego. (La *polis* es el requisito previo para el origen de la filosofía. La vida recta en conjunto, de la que se ocupa la filosofía, es la vida en la comunidad política. Y, viceversa, la vida política y cívica es la que necesita la racionalidad refleja frente a la moral prepolítica campesina o aristocrática.) Pues bien, este origen de la *polis* se describe en Esquilo como institución de un tribunal, ante el cual comparecen las Erinias, que persiguen al matricida Orestes, y ante el que debe emitir su voto. Las Erinias, representantes del tabú arcaico de una ética tribal materno-lineal, no pueden ejecutar directamente su pretensión, sino sólo a través de un tribunal. Ante ese tribunal comparece también Atenea, cuyo voto pone a las Erinias fuera de juego. Las Erinias se enojan al no permitírseles vengarse del matricida. Lo curioso es que Atenea no rechaza sin más a las Erinias haciendo uso del poder de Zeus, sino que dice: «Te perdono tu cólera, pues tú eres mayor y en muchas cosas incluso más sabia que yo. Sin embargo, a Zeus le debo el don de ser justa.» Calma a las Erinias, prometiéndoles solemnemente que el mismo derecho que ahora les impide cumplir sus deseos le garantizará en adelante un «lugar y un puesto tranquilo» en la *polis.* Y, volviéndose a los ciudadanos, vincula la prosperidad de la ciu-

dad a que se venere en ella a las antiguas diosas que existían antes de la ciudad. «Si en el futuro se venera con ánimo benévolo a las Benévolas, la ciudad y el país florecerán en todo tiempo con la protección de la justicia inflexible» [17].

G. Thomson, historiador marxista de la literatura, le ha reprochado a Esquilo que la aparición de Atenea no se expone de forma consecuente [18]. Es verdad que se rechaza la ética tradicional, pero en su lugar no se introduce ninguna ética nueva. En realidad, no debía introducirse otra nueva. El principio de racionalidad subordinado a la *polis* muestra su fuerza humanizadora y de pacificación al estar, por así decirlo, abierta hacia abajo y hacia atrás, es decir, abierta a todo lo que no se establece a través de su mediación. Paz, igualdad y justicia como formalidad jurídica y seguridad, todo lo que constituye la nueva ética de la *polis,* fundada en la razón y a través de la cual vincula los esquemas de actuación tradicionales a la plenitud de una vida buena, todo esto sólo puede desempeñar su función en la medida en que la nueva ética no pretende sustituir esos esquemas por otros impuestos por ella misma. El principio de integración racional lleva en sí mismo la tendencia a volverse contra sus propios supuestos naturales e históricos, a liquidarlos o a funcionalizarlos. La historia de la ética europea resulta inconcebible sin esta tenden-

17 ESQUILO, *Las Euménides.*
18 G. THOMSON, *Aeschylos and Athens. A study in the social origins of the drama,* Londres, 1950.

cia. Así, tomando un ejemplo moderno sobre el cual llama la atención Schumpeter [19], el funcionamiento de la producción capitalista se basa en la persistencia de ciertos estratos e instituciones precapitalistas. Yo añadiría: y de ciertos comportamientos precapitalistas; por ejemplo, en que muchos trabajen más y mejor de lo que exige el principio de racionalidad *capitalista* del menor gasto posible. Pero, al mismo tiempo, el principio se vuelve contra este supuesto y lo destruye paulatinamente, según puede verse hoy. Al hacerlo, él mismo entra, sin embargo, en crisis. Es significativo que hoy se estime necesario apelar públicamente al sentido de la solidaridad, del honor profesional, en una palabra, a residuos precapitalistas, para garantizar la subsistencia de la economía capitalista. Evidentemente, estos llamamientos por parte de la autoridad estatal buscan la racionalización y funcionalización de tales residuos al objeto de *mantener* un orden existente. Y es que el Estado, que afirma aquí la sustancia moral frente a la racionalidad de la sociedad económica, es ya, a su vez, resultado de una racionalización.

Nos encontramos, pues, ante una ambivalencia fundamental del fin último del Estado y, por tanto, del principio ético de la racionalidad en general. Por un lado, el objetivo del Estado es *hacer posible* y *real* una vida buena en general, cosa que ni establece ni define el Estado en cuanto tal. Por

19 Cf. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, 1942.

otro, lo es el mantenimiento *de las condiciones* de esa vida buena. Mas, cuáles son esas condiciones de mantenimiento lo decide el Estado mismo. Ese es el sentido de la soberanía. La racionalidad, que orienta la acción hacia estas condiciones de la propia conservación del Estado, la denominamos razón de Estado. Esta razón, lo mismo que todo principio racional, tiende a subordinar la existencia total a las condiciones de su mantenimiento y, por lo tanto, también los contenidos de la vida buena a las condiciones de su mantenimiento; la libertad al mantenimiento de la libertad, etc. La cuestión es si el establecimiento del «bien supremo» como «fin» no expresa ya la subordinación de la existencia a sus condiciones de mantenimiento. La moderna teoría sociológica de la organización ha probado que el esquema fin-medios, tal como lo aplicaba todavía Max Weber, no es apto para describir adecuadamente el funcionamiento de un sistema abierto al entorno [20]. No existe más que una función neta del fin y consiste en «determinar las aportaciones que ha de hacer el sistema a su entorno para subsistir» [21]. Aquí se aprecia la importancia que significa el que se entienda como «fin» la función de integración dentro de una sociedad y de su moral. La conse-

20 Cf. T. PARSONS, *General Theory in Sociology*, en: «Merton, Broom, Cottrel, Sociology today», Nueva York, 1959, p. 3 ss.

21 LUHMANN, *Zweck-Herrschaft-System. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers*, en: «Der Staat. Zeitschrift für Staatslehre und öffentliches Recht», III, 2, 1964, p. 150.

cuencia de esta «racionalización» la ha sacado Hobbes, el cual renunció expresamente a la idea del *summun bonum* en favor de la idea de la propia conservación, con lo cual fue el primero en sentar las bases teóricas de la moderna «razón de Estado» [22]. El argumento de la razón de Estado en contra de la anarquía de los residuos o tabúes no funcionalizados lo formuló por primera vez Sófocles en el razonamiento de Creonte contra Antígona. También él recurre al derecho paterno en su argumentación en contra de Antígona, cuya forma de pensar es enteramente materno-lineal. Antígona apela contra la razón masculina basándose en la antigua ley divina, no escrita, de la cual dice: «Pues no es de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe cuándo apareció». Es lo inmemorial, lo que siempre se supone.

En cuanto tal, es extraño incluso para la filosofía. Es significativo que a Antígona le preocupe la inhumación de los hermanos. De hecho, el culto a los muertos es uno de los residuos más primitivos, constitutivo de la humanidad entera, y a la vez el que menos puede racionalizarse funcionalmente. Cuando este residuo se resiste a ser mediatizado por la razón orientada a la totalidad, la filosofía se muestra vacilante y se pone del lado de la política. Y así Sócrates tuvo dudas cuando en el juicio de Argino, en Atenas, se quiso condenar a muerte, sin formalidades de ninguna clase, a los generales victoriosos porque habían descuidado enterrar a los muertos por exigencias de la lucha. «Dejad que los muertos entierren a sus muertos» [23] también son palabras de Jesús en el Nuevo Testamento. La filosofía no toma aquí partido por ninguna de las partes. La grandeza de la filosofía clásica reside en haber realizado una racionalidad que no sucumbe a la irracionalidad, olvidando sus propios supuestos naturales e históricos y, por tanto, no racionales. Hegel describió la dialéctica de la razón de Estado con las palabras siguientes: «Lo real, lo que le quita al fuero interno su fuerza y su honor destruye al mismo tiempo su propia esencia. El espíritu manifiesto tiene las raíces de su fuerza en el mundo subterráneo. La certeza del pueblo, segura de sí y que se asegura a sí misma, posee la verdad del juramento que une todo en el Uno únicamente en la sustancia inconsciente y muda de todo, en las aguas del olvido. Con ello la realización del espíritu manifiesto se transforma en lo contrario y advierte que su derecho supremo es la suprema injusticia, y su victoria su propio hundimiento» [24].

Como ejemplo contrario a la racionalidad abierta de la ética clásica de la *polis,* según aparece en la Atenea de las *Euménides* de Esquilo, remito al Sarastro de *La flauta mágica.*

También él defiende el principio de la luz, del derecho paterno, de la racionalidad ilustrada. La Reina de la Noche corresponde a los espíritus de

22 Cf. Th. Hobbes, *De homine,* XI, 15.

23 *Mt.* 8, 22.

24 Hegel, *Fenomenología del espíritu,* ed. Meiner, p. 339.

la venganza, las Erinias, que se proclaman a sí mismas hijas de la noche. En una versión más antigua de *La flauta mágica,* la Reina de la Noche era igual que ellas un espíritu benéfico, del cual dependía la salud, lo mismo que de la permanencia de las Erinias en la *polis*[25].

Así se pone de manifiesto en el hecho, que la mayoría de las veces se pasa por alto, de que Tamino y Pamina sólo pueden superar las pruebas de Sarastro con ayuda del talismán, obsequio de la Reina de la Noche, es decir, la flauta mágica, que da nombre a la ópera de Mozart. Pero, a diferencia de la Atenea de Esquilo, Sarastro no se da cuenta de ello. La Reina de la Noche está destinada a desaparecer, su derecho matriarcal sobre las hijas no se respeta e incluso se difama su sed de venganza. «En estos atrios sagrados no se conoce la venganza», canta el sacerdote de la paz, Sarastro. Pero la razón que él representa ha perdido la capacidad de sustituir en su propio interior lo que en ella hay de distinto, así como de ratificarlo. Ya no es dialéctica, sino abstracta, es decir, totalitaria. El noble himno de la reconciliación termina con la frase abismal: «A quien no le deleiten estas enseñanzas, no merece ser hombre.» La misma realidad humana debe legitimarse por la adhesión a su interpretación y a la idea subsiguiente de la paz resultan, por ello, impotentes; sólo tiene vigencia «en estos pórticos sagrados»; no concilia lo desuni-

25 Cf. A. Greither, *Die sieben grossen Opern Mozarts,* Heidelberg, 1956, p. 210 ss.

do, sino que lo aleja completamente al establecerse una de las partes como partido de la reconciliación y quedar la otra excluida, por propia definición, de la posibilidad de la reconciliación. De esta manera, la racionalidad, al hacerse exclusiva, se vuelve irracional, es cuestión de opción arbitraria, lo mismo que los residuos irracionales excluidos por ella. La razón que no conserva en el recuerdo sus supuestos naturales e históricos, recae a su vez en la simple naturaleza. Toda la moral de las civilizaciones diferenciadas se funda en una tensión establecida; una tensión podemos decir ahora, entre el punto de vista del valor y el del fin o el «bien», como se dice en el lenguaje de la moral clásica. En otras palabras, una tensión entre el principio del honor y el principio de la racionalidad.

Hemos visto que toda moral refleja íntegra las representaciones de valor aceptadas inmediatamente y vividas en la totalidad de la reflexión de una vida recta. Esta totalidad de reflexión, establecida como fin supremo, está necesariamente en tensión con la inmediatez de aquellos valores que se encuentran integrados en ella. Tiende a hacer de los esquemas morales de conducta meros medios para el «bien supremo». Entonces es exclusivamente este fin el que santifica los medios. Mas con ello el fin mismo se vacía de aquellos contenidos que le convierten en un fin moral. Por otra parte, las concepciones morales que se fundamentan en la pura inmediatez de valoraciones recibidas, sin que sea posible medirlas y criticarlas con el rasero de

una posible integración en el todo de una vida recta, están condenadas a la ineficacia y a la desaparición. Por eso toda moral debe establecer de alguna manera la tensión sin suprimirla.

He llamado también al principio de la acción, que se orienta hacia la inmediatez de un valor, principio del honor. Cuando Carlos V prometió a Lutero un salvoconducto para Worms, exigió del honor de sus caballeros que mantuvieran la promesa. Más tarde, al mirar retrospecitvamente, tuvo, sin embargo, escrúpulos [26]. Posiblemente llegar a pensar que el bien de la *res publica christiana*, de la cristiandad y del Imperio, tal como él lo entendía, y al que estaba obligado como emperador, se hubiera salvado con la captura de Lutero; ya antes, en atención al bien superior, se había roto la palabra dada a Juan Hus. Así, pues, cabe preguntarse, ¿qué sería la *res publica christiana* y por qué merecería conservarse y constiuirse en «fin» supremo político, si no había de ser ya aquel orden en el que se podía obrar con honor y mantener la palabra dada? Esto es lo que, a finales del siglo XIX, objetaba Charles Péguy a quienes opinaban que había que mantener por el bien de Francia la culpabilidad del capitán judío Dreyfus, el cual había sido condenado injustamente por espionaje.

Los antisemitas conservadores y clericales calificaban de «abstracta» semejante concepción de la verdad y del honor, la cual no se aplica a la totali-

26 SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V*, ed. C. S., Serrano, Madrid, III, p. 499.

dad de la vida auténtica, o sea, a la política. La moral política de los comunistas emplea la misma expresión para el mismo asunto. De honor hablan, en cambio, los oficiales franceses que, en las aldeas argelinas, dieron su palabra a los colaboracionistas de que Francia jamás les abandonaría ni les dejaría sin protección. El dilema ante el que se encontraron cuando se les exigió, por el interés supremo de Francia, obrar de forma distinta a lo prometido, expresó con particular claridad la tensión entre el honor y la racionalidad. El terrorismo de la OAS puso de manifiesto hasta dónde puede llegarse cuando el principio del honor se convierte en principio poltico activo, al rebelarse contra la racionalidad devoradora del Estado moderno. El principio del honor pone límites a la acción política; no es en sí mismo principio de una posible acción política. Esto lo vio también Péguy, cuando se negaba a convertir el «dreyfusismo» en un arma política: «Quand et où l'affaire Dreyfus commence, la politique finit. Quand et où la politique recommence, l'affaire Dreyfus finit» [27]. La existencia del soldado se ve obligada a soportar esta tensión con mayor intensidad que ninguna otra; por un lado, el soldado es un funcionario, instrumento del poder del Estado para la realización por la fuerza de sus fines. Mas como para ello ha de poner su vida en juego, al objeto de no perder su humanidad en la instrumentalización total, tiende a desarrollar un

27 Ch. PEGUY, *Oeuvres en prose I*, París, 1959, p. 639.

tipo particularmente intenso de honor profesional. Este le procura una cierta distancia de la racionalidad del poder del Estado, al que sirve.

No se puede eliminar la tensión entre racionalidad y honor sin que desaparezca con ello la propia moral. Marx Weber, con su predilección por los modelos puros, estructuró la oposición entre ética del sentimiento y ética de la responsabilidad, entre racionalidad del valor y racionalidad del fin [28]. Estos modelos distribuyen los dos conceptos fundamentales de la moral en dos morales distintas. La moral pura del sentimiento se orienta únicamente hacia la inmediatez de la intuición de los valores. Le interesa responder a un esquema de conducta justo sin detenerse a examinar las posibles consecuencias de su conducta. La ética de la responsabilidad se orienta, en cambio, hacia la responsabilidad que origina la propia manera de obrar. De hecho ambas modalidades de ética conducirían, en su forma pura, a la desaparición de lo ético. Una ética pura del sentimiento no sería ni siquiera ética del sentimiento, ya que toda acción calificable de buena o mala es intencional, es decir, aspira a producir un efecto y se define precisamente por la producción del mismo. A una conciencia moral le corresponde reflexionar también sobre las consecuencias del acto. Una ética pura de la responsabilidad no sería una ética de la responsabilidad, pues no sería concebible sin determinadas intuiciones

28 Cfr. MAXWEBER, *Gesammelte Kritisele Schriften*, p. 442 s.

del valor no funcionales, de las cuales o ante las cuales fuera responsable.

Sin embargo, los dos tipos construidos por Max Weber son válidos para, a partir de ellos, llamar la atención sobre determinados acentos y tendencias existentes en cualquier ética. Personalmente estimo que hoy existe, de hecho, la tendencia hacia una ética abstracta y a estructurarla como ética de la aprensión inmediata de valores o ética del bien supremo. En los países del Este predomina hoy indiscutiblemente una ética de la responsabilidad o del bien supremo. El bien supremo es un determinado estado de la sociedad, situado en el futuro, y la moralidad consiste en aceptar la propia responsabilidad en su realización. Los países occidentales se caracterizan por el predominio de una ética del valor, tal como la ideó Nietzsche en antítesis consciente del principio de racionalidad y como la desarrolló sistemáticamente Max Scheler. Si se prescinde de la fundamentación metafísica, esta ética es la que domina hoy prácticamente en todo el mundo occidental. Pero justamente en la ética filosófica de los valores nos es dado observar cómo una ética unilateral de la inmediatez pierde esa inmediatez. Esta ética engloba también bajo el concepto de valor el principio de la racionalidad, de la propia conservación o de la integración de la acción en la totalidad de una vida recta. La relación dialéctica entre inmediatez de la aprehensión de los valores y la mediación racional se transforma en una relación jerárquica de valores

superiores y valores inferiores. La unidad de la acción queda garantizada a través de esta jerarquía y de las leyes prioritarias correspondientes. Mas esto conduce a una tiranía del respectivo valor supremo a costa de los restantes, con lo cual la ética del valor se convierte en una pura ética del fin, que en determinadas circunstancias ordena todos los esquemas de conducta en función de este valor supremo; por ejemplo, en la ética política, en función de la conservación de la libertad establecida como el valor supremo [29]. Nos encontramos así otra vez en una pura ética del fin o ética del bien supremo.

A esta contradicción lleva una de las conductas reales de nuestra civilización. Hoy día cabe observar una reducción de las decisiones políticas y morales a la inmediatez del sentimiento valorativo. David Riesman ha llamado la atención sobre la frecuencia con que hoy se adoptan decisiones políticas y se realizan votaciones de manera irracional y sentimental, es decir, justamente aquellos actos de una orientación particularmente teológica sometidos a la perspectiva de la responsabilidad; se elige a un hombre no por su programa, sino porque su apariencia responde a una determinada intuición del valor, porque gusta [30]. Pues bien, justamente la inmediatez de tales valores resulta

29 Cf. al respecto E. BÖCKENFÖRDE y R. SPAEMANN, *Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre,* en: «Atomare Kampfmittel und christliche Ethik», Munich, 1960, p. 161.
30 D. RIESMAN, *op. cit.*, p. 270.

altamente mediatizada, si bien a través de fines sobre los que no reflexiona el interesado, sino que se manipulan desde fuera. El sentimiento del individuo que se tiene por inmediato, en realidad hace tiempo que está funcionalizado y es un mero medio para el fin. Que este fin no sea reflejo, no quiere decir que no existe, sino únicamente que no es el fin propio, que el sujeto pierde la autonomía. Libertad e ilustración son inseparables.

La ilustración, como hemos visto al principio de estas consideraciones, apunta hacia una crítica racional, es decir, dirigida a un fin consciente, de los valores vigentes; y una crítica en el sentido de la destrucción, la justificación o la modificación crítica. En cuanto tal, la ilustración es condición de la autonomía. Pero, evidentemente, no es una condición suficiente, pues hoy presenciamos una ilustración al servicio de la heteronomia, de la falta de libertad. Una ilustración para desacreditar toda resistencia, toda protesta contra un dominio establecido, como protesta contra la razón, como donquijotismo. En cualquier sistema, los que mandan tienen cada vez más la lógica de su parte cuando ponen ante los ojos del individuo la relación entre su propia conservación y la conservación del sistema en que vive. Ya Thomas Hobbes esperaba de la ilustración total la completa sumisión del hombre al poder del Estado, pues la ilustración deja al hombre completamente a merced del miedo a la muerte al eliminar sus exaltados deseos y esperanzas.

En esta situación, la libertad, la resistencia a la integración total del hombre, proviene precisamente de los residuos todavía no funcionalizados. El individuo inadaptado, para quien es todavía cuestión de honor el que la pata de una silla, la estatua de una catedral o una media de nylon estén hechas con la máxima perfección y solidez posibles, puede que tenga la libertad y la razón de su parte, aunque no la razón del sistema en que vive. Precisamente por la intransigencia de los que no quieren entender la lógica del sistema respectivo y no pueden olvidar lo que un día fue el contenido de la vida buena, la razón se ve forzada a permanecer sustancial y a buscar soluciones ideales en lugar de las más fáciles. Se ve obligada a ser razón de la vida y no de la muerte, a no prescindir de su relación con la fantasía. El objetivo de la filosofía no puede ser, en modo alguno, hacer las soluciones más fáciles, sino más difíciles los problemas. La funcionalidad justifica únicamente tanto como justifica el fin. Mas para que este fin y la racionalidad ligada a él pueda ser incondicional y, por tanto, constitutiva de toda moralidad, la existencia humana debería haberse basado en él a través del pensamiento. En este fin debería estar contenido todo lo que podría constituir un fin posible de la especie humana. Pero esto es mera utopía. Nietzsche escribe: «Sólo si la humanidad tuviera un fin reconocido generalmente, se podría proponer 'obrar de ésta o de la otra manera'; mientras carezca de él no existirá tal fin. Por tanto, no hay que establecer las exigencias de la moral en relación a la humanidad; sería algo irracional y absurdo» [31].

Se podría invertir la consecuencia de Nietzsche: al no existir un fin de la humanidad como un todo, no es lícito lo que sólo tendría sentido desde ese fin.

Todo establecimiento de un fin humano está condicionado natural e históricamente; y justamente por eso es inmoral ordenar la sustancia de la inmediatez moral en función de algún fin preciso; por ejemplo, subordinar formas de conducta, como la fidelidad o la sinceridad, a la obtención de un reino humanitario, de la sociedad sin clases o de lo que se considera la gloria de Dios. Así como es inmoral comprometer la continuidad física de la especie humana en la lucha por una determinada forma política de la misma, igualmente lo es gastar su sustancia moral en una lucha semejante como capital de explotación. Todos los grandes maestros de la moral así lo han entendido. Cuando Platón dice que la idea del bien como fin supremo de la acción está «más allá de las esencias», quiere decir que no es lícito llenar la idea de un fin supremo con cualquier contenido preciso, con un «valor», si no quiere perder su incondicionalidad. El cristianismo, en la medida en que no degenere en utilitarismo eclesiástico, entendió la idea del reino de Dios como fin supremo de la acción de tal forma que de la idea de este reino no puede deducirse

31 NIETZSCHE, *Morgenröte,* Werke, ed. K. Schlechta, I, p. 1080.

la condición de la acción moral a la manera de un medio para un fin. Este reino se concibe más bien como compendio de lo que ya antes se tiene por bueno y bello [32]. Y se concibe como ya llegado, es decir, como punto de referencia actual para todo acto tenido por bueno y recto independientemente de ese punto de referencia. Kant lo interpretó también así frente a las éticas modernas de un bien supremo. Como filósofo de la historia tiene ante los ojos el establecimiento de una república universal. Pero el contenido del imperativo categórico no es lo que lleva al establecimiento de esa república, sino lo que se precisaría para la realización de la vida en tal república si existiera ya, todo lo que podría desearse que constituyera la pauta de una legislación general. En qué consiste tal aspiración no puede deducirse, como observó Hegel, de esta pauta formal si no se conociera ya de antemano, es decir, si el modo de vida existente no contuviera suficiente sustancia moral para llenar de contenido histórico el formalismo del imperativo categórico. La filosofía es esencialmente retrospectiva, a menos que, por la pretensión de marcar rumbos futuros, pretenda convertirse en ideología.

He hablado de la moral existente hasta la fecha; más concretamente, de aquella moral que se ha reflejado en una ética filosófica. No he hablado, por

32 Cf., por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles III*, 122: «Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus».

ejemplo, de la arcaica moral de tabúes, que ignora cualquier integración racionalizadora. Pero tampoco he hablado de lo que posiblemente va a venir. En una época de creciente interdependencia en todas las actividades, de creciente funcionalización de todos los esquemas de conducta y de orientación desde el exterior, es concebible que la ética filosófica pierda su objeto específico. En efecto, en una época así resulta concebible que desaparezcan y sean absorbidos los residuos prerracionales, la incondicionalidad del honor, ligados siempre a un *status* social determinado. En 1935, Karl Mannheim describió este fenómeno en su obra *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus:*

«También en el ámbito de la moral podemos aplicar el punto de vista de lo funcional y lo sustancial, si bien con modificaciones. El aspecto funcional de una moral consiste en aquellas normas que con su entrada en vigor en el momento de la acción garantizan un funcionamiento sin roces de la sociedad. Estas normas son diversas y varían de acuerdo con la estructura de la sociedad. El aspecto sustancial de una moral se caracteriza por determinados contenidos concretos (leyes religiosas, elementos sentimentales y normativos), que pueden ser completamente irracionales en su cualidad. Desde los tiempos más remotos hasta hoy día podemos distinguir dos modalidades de prohibiciones y tabúes: las que garantizan el funcionamiento de la sociedad respectiva y las que tienen en cuenta las actitudes sentimentales particulares, las tradiciones e incluso las idiosincrasias de una

sociedad. Cuanto más se racionaliza funcionalmente la moderna sociedad de masas, tanto más tiende a neutralizar la moralidad sustancial o a desplazarla a la esfera de lo «privado». En la actividad pública pretende limitarse a normas funcionales. La idea de la tolerancia no es otra cosa que la formulación ideológica de la tendencia a eliminar todos los contenidos de fe subjetivos o ligados a grupos, o sea, todos los irracionalismos sustanciales, en favor de formas de conducta funcionalmente óptimas» [33].

Hay que tener presente que al privar de importancia pública a la moralidad sustancial en el sentido de Mannheim, desaparece también la racionalidad en el sentido de fines conscientes y reconocidos, dando paso a un círculo de normas sin finalidad, aunque perfecto, de la conducta interhumana, que no podría describir ya una ética filosófica, sino únicamente una sociología y una psicología que operan con un modelo cibernético. El único objetivo es funcionar. No se determina quién debe ser miembro de esta relación funcional. Así, por ejemplo, el que Estados Unidos no hubiera debido solucionar el problema de la integración de los indios mediante su exterminio, no puede fundamentarse con ninguna moral funcional, sino sólo con una sustancial: «la mayor felicidad posible del mayor número posible», que no hace mucho afirmaba de nuevo un acreditado sociólogo, no se

33 K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus,* Leiden, 1935, p. 45 s.

opondría más categóricamente a semejante «solución definitiva» que el programa de eutanasia del tercer Reich. Sin determinados criterios sustanciales la fórmula se queda, en efecto, vacía. ¿Hasta qué grado, cabría preguntarse, debe llegar la felicidad de los más con la consecuencia de que el número de los que participan en el derecho a la felicidad sea algo inferior? Por lo demás, en caso de una victoria total de la moral funcional, también el Estado perdería su función. En efecto, el Estado se encuentra situado justamente entre una moral del mundo arcaico, que se reproduce por sí misma, y una sociedad tecnocrática, que se organiza a sí misma automáticamente. Nos encontraríamos, pues, ante la paradójica situación de que la misma idea de la razón y la libertad se convertiría en un residuo anárquico, con una base inmemorial y sin que nadie supiera de dónde procede. Esta situación se anuncia ya en Hegel, cuando escribe que la filosofía debe entrañar la idea de algo similar a la razón, a fin de poder encontrarla en la realidad [34].

Nietzsche manifestó también que su pasión, la pasión del hombre radical de la Ilustración, tiene sus antecedentes en la idea platónica y cristiana del carácter absoluto de la verdad fundándose el residuo moral de la veracidad [35]. Nietzsche estaba convencido de que sólo podrían surgir nuevos va-

34 Hegel, *Filosofía de la Historia, Introducción;* ed. Hoffmeister (La razón en la historia), Hamburgo, 1955, p. 28.
35 Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft,* Werke, Cd. 2, p. 208.

lores cuando hubiera desaparecido ese supuesto, dejando sitio a nueva mentira; es decir, cuando surgiera un nuevo proyecto creador de existencia.

Desde Nietzsche resulta ineludible hablar de la búsqueda de nuevos valores. De hecho se trata de la cuadratura del círculo. Por un lado, con el concepto de valor se busca algo superior al hombre, que no le deja opción, que le fuerza con su evidencia a querer esto y no lo otro. Por otro, sin embargo, la interminable reflexión de la conciencia moderna hace tiempo que es capaz de eliminar inmediatamente cualquier evidencia de ese tipo. Desde Nietzsche se tiene una conciencia tan clara de la relación entre valor y valoración, para que lo que denominamos valor no se nos presente al punto con su relatividad. El propio concepto de valor es un producto ulterior de la reflexión y no una varita mágica para encontrar manantiales. Pero la opinión pública fluctúa respecto a este concepto entre la persecución de los residuos de las normas tradicionales de conducta denunciadas como tabúes y la búsqueda secreta de tabúes, los cuales tendrían tal poder que no quedaría otra salida que someterse a ellos. En ambos casos se produce la fuga frente a la libertad concreta. Cuando la emancipación de la conciencia moderna ha distanciado y suprimido la naturaleza y la historia en cuanto fuerzas vitales de repercusión inmediata, la filosofía las preserva del olvido y las recuerda como supuestos de la propia existencia. Hace tiempo que los residuos históricos y naturales de la moral han sido despojados de su carácter de tabú.

En el fondo lo están ya desde el cristianismo. Pero sólo así existe la posibilidad de elegir lo que somos y de tomar de las formas vitales que han llegado a la libertad aquello donde encontramos sentido, es decir, aquello que encuadra en la totalidad de una vida vivida hoy. Una categoría como la del sentido, igual que la de la libertad, no puede construirse, evidentemente, *a priori*, sino que tiene necesidad del recuerdo. «La libertad —ha objetado Merleau-Ponty a Sartre— no puede transformarse en un hacer sin recobrar alguna propuesta del mundo» [36]. «Lo que debe ser no puede prescindir del recuerdo», escribe desde la izquierda hegeliana Marx Horkheimer. En Platón, y luego en Hegel, la filosofía se entendió a sí misma como repetición rememorativa. «La labor del filósofo —dice Wittgenstein— es agrupar recuerdos para un fin determinado» [37].

Mientras conserve la fuerza del recuerdo, la filosofía no tendrá motivos para favorecer la falta de esperanza.

36 MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, París, 1945, p. 501.
37 L. WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, Francfort, 1960, p. 346.

II.

Compromiso político y reflexión. Discurso con motivo del 17 de junio de 1964

Las monarquías suelen declarar fiesta nacional el día del natalicio del rey y a veces conmemoran también las victorias militares. Las democracias celebran el día de la muerte del último rey o algún otro acto revolucionario del que han nacido, como el asalto a la Bastilla o la proclamación de la Constitución. De ninguno de ambos podemos nosotros, los alemanes, hacer alarde. Celebrar el día de la muerte de Hitler sería una coartada desleal de la nación, pues celebraría el día de su propia muerte. No fue ella quien dio muerte a Hitler, sino éste quien se suicidió. En cuanto a la proclamación de la Constitución, está demasiado ligada a la ratificación del finis Germaniae para que merezca celebrarse. Si la Ley Fundamental es algo provisional, no existe motivo para celebrarla; si no lo es, lo hay menos todavía. Nuestra fiesta nacional está dedicada al recuerdo de un compromiso saldado con sangre. De un compromiso cuya finalidad era la supresión de la falta de libertad, pero cuya consecuencia ha sido únicamente dar a los ciudadanos de la República Federal justamente este día de fiesta, es decir, la posibilidad de pasar un día en

familia sin pérdidas económicas y de ir al campo. No pretendo con esto atacar a los ciudadanos que lo hacen. Yo mismo soy uno de ellos; yo también salí al campo, lo cual considero tan pleno de sentido y tan sin sentido como un desfile de antorchas. La propuesta de los estudiantes de Tubinga de abolir la fiesta, la creo acertada, pues honra más los sacrificios del 17 de junio de 1953, que es la fiesta impuesta por el Estado. Por su propia naturaleza, el Estado liberal no puede imponer y celebrar fiestas sin excederse en uno u otro sentido. Puede favorecer la vuelta a la esfera privada, pero no puede darle ningún contenido a esa vuelta. El Estado liberal sólo debe apoyar las fiestas que desee celebrar una parte considerable de sus ciudadanos y que se celebrarían también sin aprobación estatal; es decir, fundamentalmente las fiestas de carácter religioso y el primero de mayo como Fiesta del Trabajo.

Otra cosa es favorecer institucionalmente, en este día, de una u otra manera, la reflexión: para eso nos hemos reunido aquí. La reflexión, en su sentido de pensamiento ulterior, es la adecuada continuación de la acción malograda. El que fracasa se pone a reflexionar: ¿Qué es lo que ha estado mal? ¿He cometido algún error? ¿Era un error el acto mismo? ¿Era acaso razonable a pesar de su fracaso? Si lo era, ¿por qué? Y si no, ¿cuál fue la razón del fracaso? ¿Debemos modificar en algo nuestros supuestos, ya que no podemos cambiar las circunstancias? ¿O debemos realizar un nuevo intento de cambiar las circunstancias?

¿Cuál entonces? Sin esta reflexión, el fracaso de la acción se hunde en el absurdo y los que actúan sólo pueden seguir existiendo si rechazan una parte de sí mismos, es decir, si niegan su propia identidad. Nosotros no nos identificamos con los sacrificios del 17 de junio manteniendo su *pathos,* ya que éste sólo es auténtico en su relación con el riesgo de la acción violenta. Nos identificamos con ellos haciendo de *su* fracaso motivo de *nuestra* reflexión. Las consideraciones que voy a exponerles, y que no pretenden ser más que un estímulo para la reflexión, se refieren a la peculiaridad del compromiso político y a su relación con la razón.

El concepto del compromiso

En primer lugar vamos a ponernos de acuerdo sobre el concepto del compromiso político. Bajo compromiso político no entendemos cualquier tipo de actividad política, así como tampoco la mera reflexión sobre las relaciones políticas o cualquier actuación política práctica. De un diplomático o de un ministro no diremos sin más que ha contraído un compromiso político. No hablamos de compromiso político cuando alguien ejerce correctamente una determinada función prevista en el orden establecido, sino cuando orienta expresamente su actividad o parte de ella a organizar ese orden: a su mantenimiento, a su defensa, a su cambio o a su eliminación. Y concretamente —y

éste es un aspecto esencial de lo que se llama política— en contra de la voluntad de otros.

Este tipo de acciones no constituyen algo obvio; el concepto de compromiso en su uso específico es de fecha muy reciente. Su presupuesto histórico es justamente el concepto de revolución. La revolución cuestiona la forma de un orden político en su totalidad. Con ello obliga incluso a los que sólo desean vivir su propia vida dentro de un orden establecido a dedicar parte de su actividad al mantenimiento de ese orden, es decir, a comprometerse políticamente. El compromiso se convierte, pues, en una especie de concepto más elevado con respecto a los de revolución, contrarevolución, restauración, etc. Es significativo que se haya convertido en el concepto central de una filosofía para la cual la experiencia política decisiva fue la alternativa entre la colaboración o la resistencia, del existencialismo de Sartre. Sartre la llama filosofía del compromiso. A través de Sartre, el concepto ha quedado fijado y se ha hecho popular en su significado actual, lo que es tanto más notable cuanto que el existencialismo es una forma extrema de filosofía de la reflexión. El movimiento intelectual que acracteriza a esta filosofía es una reflexión ilimitada, en la que el pensador se proyecta tanto desde todas las localizaciones previas como desde su destino natural y se concibe así mismo como libertad total, como un puro ser-para-sí. Para él no existe nada que pueda considerarse una naturaleza del hombre; el hombre es el resultado de su elección. Lo

único necesario es que el hombre elija, que se decida por alguna forma de existencia en el mundo. Esta decisión, en la cual decide al mismo tiempo lo que es para mí importante o no valioso o sin valor, bueno o malo, es lo que Sartre llama compromiso. El compromiso ocupa el lugar del originario estar en el mundo, cuya pérdida se hace patente en la reflexión existencialista. Por tanto, el concepto de compromiso es un concepto cuajado de presupuestos, de los cuales sólo voy a destacar tres de carácter histórico. El primero es el cristianismo. La idea de Sartre de una elección original e ineludible, en la cual decido lo que en el futuro tendrá para mí sentido o será absurdo, recuerda sorprendentemente al célebre argumento de la apuesta de Pascal, en la cual un creyente convence a un incrédulo de que no es posible prescindir de la pregunta sobre la existencia de Dios y que es también una decisión prescindir de esa pregunta y, además, una decisión equivocada si realmente existe Dios. La conclusión de Pascal es que hay que elegir. Lo peculiar del cristianismo primitivo es que no considera a Dios, según lo hace el mito, como una realidad inmemorial. El cristianismo ha subrayado más bien desde siempre el aspecto de la decisión, del compromiso en la relación con Dios; del compromiso en la mera respuesta a la pregunta sobre su existencia y sobre si tiene sentido hablar de él. Este compromiso se llama *fe*. El segundo supuesto del moderno concepto de compromiso, tal como aparece en la apuesta de Pascal, es el concepto específico

de razón propia de la ciencia moderna. La razón no es ya el órgano de percepción de un orden universal de los fines, en el cual nos encuadramos, sino el conocimiento de relaciones causales regulares, que podemos emplear como medios para un fin. Los fines se convierten en un asunto de decisión; incluso cuando decimos que hemos elegido tal manera de obrar porque es razonable, hemos tenido que decidir antes qué es ser razonable. Esta decisión no puede deducirse de la razón ni siquiera en el sentido que la ciencia moderna da a esta palabra. Así lo vieron Rousseau y Kant. Ya Descartes, el padre del moderno concepto de razón, había dicho: la libertad de la voluntad es más amplia que la del pensamiento. Todo juicio es en última instancia un acto de voluntad. Precisamente al definir el concepto de razón limitando el racionalismo moderno, destaca como réplica necesaria del mismo un concepto voluntarista del compromiso. El tercer antecedente del concepto existencialista del compromiso es de carácter sociológico-político. Ya he hablado de su origen durante la Resistencia francesa. La «Resistance» es el prototipo del compromiso, sobre todo en tanto en cuanto que fue contraído en primer lugar por la pequeña burguesía, pues los obreros comunistas se quedaron al margen a causa del pacto entre Hitler y Stalin. El propio movimiento revolucionario de los trabajadores no se ha interpretado nunca a sí mismo con las categorías del compromiso. Se entendió como la consecuencia necesaria de la situación de los intereses del proletariado. La participación del individuo en este movimiento se presentó como la consecuencia necesaria de una conciencia apropiada de la situación general propia e histórica. Las cosas son distintas en el caso del intelectual burgués, cuya identificación con el proletariado no supone una decisión absolutamente necesaria, y es, por tanto, un «compromiso». He dicho que la Resistencia francesa fue el prototipo de este compromiso en el sentido existencialista. Precisamente a la pequeña burguesía no la obligaba nada a optar por uno u otro bando, por Pétain o por De Gaulle. Ambos se presentaban bajo el lema del nacionalismo. La situación de los propios intereses, tanto personales como nacionales, no proporcionaba ninguna información fiable, pues el desenlace de la Segunda Guerra Mundial estaba en el aire y no podía deducirse de ninguna necesidad histórica; a lo sumo se podía influir en él. Por cuál de los bandos decidirse, eso sí que era cuestión de compromiso. En favor de la alternativa de la Resistencia estaba el hecho de que tenía conciencia de sí misma como compromiso y que sus intervenciones, a diferencia de los de la milicia de Vichy, no aparecían como medidas encaminadas a proteger el orden, sino como actos de violencia de los que había que responder, los cuales sólo podrían justificarse en todo caso por un orden que sólo podría establecerse con ayuda de tal violencia. Esto era más honesto. Ahora bien, la integridad, la sinceridad y la autenticidad son los únicos valores que poseen validez general

para la filosofía del compromiso. La filosofía del compromiso se caracteriza por su orientación hacia las situaciones de excepción, es decir, situaciones en las que no sólo está en juego la totalidad, sino en las que hay que decidir incluso lo que debe considerarse como totalidad. En esto consiste precisamente la decisión política suprema.

Normalidad y excepción

Lo característico de la situación de excepción es que en ella las alternativas son equivalentes, porque desaparece el predominio de lo normal sobre lo anómalo. Lo normal o no existe en absoluto o bien se presenta únicamente como una de las diversas posibilidades del mismo rango. La normalidad de lo normal se convierte en punto de conflicto. El que no se sale de lo normal asume a los ojos del que está al otro lado la plena responsabilidad personal del contenido de sus actos, e incluso del mundo en el que éstos tienen validez, exactamente igual que el que se rebela contra lo normal y, por lo tanto, se compromete. Sartre escribe: aquel que contrae matrimonio asume la responsabilidad de la institución de la monogamia. Desde la perspectiva de la situación de excepción, desde la perspectiva de la reflexión racional, todos nos encontramos en la situación de Hamlet, y por ello mismo podemos exclamar: «Maldición y pesar por haber venido al mundo con la misión de arreglarlo.» La teoría del com-

promiso, que no es otra cosa que una teoría de la reflexión, responde a una realidad histórica, al desmoronamiento de las instituciones que obligan de forma general. Las instituciones son una descarga para el hombre. Le liberan al convertir en normales determinadas formas de obrar, lo cual significa que cuando los que obran se mueven en el ámbito de esta normalidad, no necesitan aceptar todo el peso de la responsabilidad por obrar de esa manera y no de otra. No necesitan reflexionar sobre la mayor parte de sus actos; están exonerados y tienen las manos libres para actuar en las esferas preestablecidas de antemano. Sólo con ayuda de esta descarga puede el hombre vivir y actuar en general. Siempre existen algunos hombres: criminales, santos, solitarios, moralistas religiosos o revolucionarios, que no reconocen la obligatoriedad de esta normalidad y aceptan la responsabilidad de una conducta diferente, los inconformistas, como se los llamó en la Inglaterra del siglo XVII. Este concepto se ha puesto hoy día de moda. Pero esto significa justamente que está superado. En efecto, ya no está claro en qué consiste lo normal con lo que no está conforme el inconformista. El inconformismo oficial en los sistemas abiertos de las democracias occidentales suele quedar pronto incorporado al sistema, aunque sea como coartada. Al desaparecer la normalidad institucional, la acción de todos se ve teóricamente recargada con todo el peso de la responsabilidad absoluta. A título ilustrativo cabe citar un ejemplo sacado de la vida económica. Una per-

sona posee una finca en la que suele pasar sus vacaciones. Desde un punto de vista precapitalista, las vacaciones en su finca no le cuestan nada, excepto el impuesto territorial. Llega entonces otra persona acostumbrada a pensar con las categorías de la economía moderna, y le hace ver que esa finca vale tanto, que en una inversión normal ese dinero le proporcionaría anualmente un interés determinado, y que, por tanto, sus vacaciones le suponen siempre un coste igual a tales réditos. Si por motivos de seguridad, por la perspectiva de una eventual revalorización de la finca o por su propio capricho decide no vender su propiedad, deberá considerar, sin embargo, si está justificado no venderla, es decir, deberá conocer al detalle lo que le cuesta al año. ¿Qué sucede aquí? Se ha eliminado la distinción entre normalidad y excepción, de la que es preciso responder personalmente. La conservación de una finca y su venta, la posibilidad y la realidad se convierten, en principio, en equivalentes, por lo que la conservación cuando se piensa con tales categorías hay que justificarla exactamente igual que la venta. Si una persona se ha compenetrado lo suficiente con la perspectiva de la venta, el hecho de no venderla se transforma asimismo en un negocio y, eventualmente, incluso en un negocio ruinoso. Lo mismo para conservar su finca como para venderla, el interesado debe tomar una decisión. Ha desaparecido la normalidad de la posesión. Este ejemplo pone de manifiesto el carácter universal del concepto de compromiso mediante una analogía. Al

universalizarse, el concepto de compromiso empieza a desvanacerse, como ocurre con todos los conceptos que pierden la relación con su contrario. Cuando tenemos que responder de todo, el concepto de responsabilidad pierde su sentido. Volvemos de nuevo al propietario de la finca. Al volverse equivalentes el conservarla y el venderla, el asunto se convierte para él en una ocasión que exige una decisión, pero sólo en la medida en que no está aún enteramente habituado a traducir en categorías económicas todos los contenidos de su vida. Una vez que lo ha logrado, ocurre lo contrario; ni para vender ni para conservar la finca necesita, como antes, una decisión, ya que ambas posibilidades se han convertido en resultado de un cálculo. Para llegar a este punto sólo se precisa una cosa más: la asimilación simultánea de sus experiencias y necesidades a los criterios respectivamente vigentes, de forma que resulten conmensurables. Esto es lo que observamos hoy. Durante más de dos decenios se han venido utilizando en Europa conceptos como decisión y compromiso para definir la realidad política, perdiendo cada vez más su sentido en favor de una nueva normalidad puramente funcional, que se presenta con tal pretensión de apremio y de evidencia racional que cualquier compromiso realmente anticonformista tiene que dar la impresión de una inadaptación irremediablemente patológica. Por eso alguien ha escrito recientemente en la revista *Neue Kritik* que la causa de la humanidad sólo la representan ya neuróticos y psicópatas. El

problema subyacente queda así planteado con toda precisión. La cuestión es saber si el autor no entiende por humanidad quizá también un estado apolítico, en el cual cualquier compromiso político resulta absurdo. ¿No tendría lo patológico justamente su causa en que no se pueda establecer ya la distinción entre la meta del compromiso y aquello hacia lo que se orienta, de suerte que el compromiso de oposición queda reducido a la mera articulación de un malestar reflejo? De hecho, no cabe establecer distinción alguna cuando coinciden la tendencia del sistema dominante y el ideal de los que se comprometen políticamente oponiéndose al sistema, es decir, cuando ambos bandos orientan sus aspiraciones hacia una situación en la cual el compromiso político, la política, se han convertido en enteramente superfluos.

Política y utopía tecnocrática

La utopía que hoy impera tanto en los países del Este como del Oeste, en los que gobiernan y en la oposición, es la utopía de una situación de este tipo, es decir, tecnocrática. Entendemos por tecnocracia del sistema en el que resulta superfluo establecer un fin en la esfera pública porque se suple con la lógica objetiva de los medios. El funcionamiento del sistema de los medios es el fin supremo. Y, así, el hombre de la calle responde hoy día a la pregunta sobre si considera deseable el aumento del parque automovilístico

particular diciendo que no se trata de considerarlo o no deseable, sino que hay que fijarse en lo que sucedería si la industria del automóvil diera marcha atrás. La consecuencia sería un colapso del sistema económico. Ante esta posibilidad, ni siquiera se plantea la cuestión de si es deseable o no. Hace tiempo que el consumo se ha convertido en el medio para la producción. La utopía de la tecnocracia prolonga esta tendencia hasta su perfección. Indica un sistema en el que nadie necesita más decisiones que las que se siguen de la lógica de los hechos; por tanto, nada de decisiones políticas, sino tan sólo decisiones de expertos. En este sistema, la decisión democrática por votación sería tan superflua y perjudicial como el dominio de los funcionarios del partido. La competencia técnica hace superfluo el compromiso político. Este, en efecto, va siempre dirigido contra la voluntad de los demás. Supone la existencia de voluntades y de opiniones diversas. «El sistema tecnocrático es el sistema que silencia todo cuanto admite diversidad de opiniones» [1]. La paradoja estriba en que esta utopía ha radicalizado todo lo político hasta límites monstruosos. No existe nada más político. La diferencia entre el Este y el Oeste estriba hoy esencialmente en esto. Apoyándose en Lenin el Este, ha comprendido al aspecto político de esta pretensión y, a fin de suprimir lo político, ha comenzado afir-

1 Hermann Lübbe, *Zur politischen Theorie der Technokratie,* en: «Staat» I, 1962, p. 38.

mando la primacía de lo político sobre lo económico, e incluso ha hecho del compromiso político total un compendio de la moralidad humana en general; en Occidente los seguidores del ideal tecnocrático se han inclinado, en cambio, por la economía y la han proclamado la evolución inevitable. Tampoco ellos escapan a lo político, aunque pretendan ser meros expertos científicos. Así se pudo comprobar, por tomar un ejemplo del campo de mi especialidad, cuando en la reforma del sistema escolar alemán se creó un comité de expertos independiente, el cual redactó y publicó un dictamen básico, el llamado plan marco. El comité no tenía ninguna orientación unilateral política o confesional. Buscaba una solución que pudiera exigirse como compromiso estable a todos los grupos de nuestra sociedad pluralista. Personalmente estoy de acuerdo con la mayoría de los puntos de dicho plan. Pero, en realidad, y tal como se puso de manifiesto en las deliberaciones subsiguientes, el comité no hizo sino añadir otra posición más a las ya existentes, justamente la de su propuesta de un compromiso, no menos controvertida que las elaboradas en las diversas posiciones. La moraleja de esta historia la extrajo Helmut Schelsky: una reforma escolar es un acto político, es decir, un acto de voluntad política. Si no se realiza con una voluntad política frente a la voluntad de los demás, no se impondrá nunca de una manera responsable.

La democracia liberal no consiste en dar la razón a todos, sino en conceder a los demás el

mismo derecho al compromiso político y en someter a discusión, pasado algún tiempo, una solución en forma de votación. Donde se presenta como ciencia «lo que tanto ayer como hoy es, en realidad, política» [2], se priva de su sustancia a la confrontación democrática. Se le convierte en un concurso de belleza política. Frente a la ciencia no cabe, naturalmente, decisión de la mayoría.

Ahora bien, la ciencia, en el sentido moderno —incluida la cibernética—, es ciencia de medios. El entendimiento entre expertos de todas las tendencias se basa en este «desarme» de la ciencia. Es la misma la ciencia que hizo posible en Auschwitz la muerte de cientos de miles de niños y a la que le debemos que la mayoría de esos niños no hubieran muerto al poco de nacer. Allí donde se trata de la totalidad del contexto de las acciones humanas, allí terminan las ciencias puras y comienza el compromiso, lo que en modo alguno significa que cese el pensamiento. El hombre es el único ser que se relaciona con la totalidad de su existencia e intenta comprenderla. Pero éste es un pensamiento comprometido. El espíritu que piensa la totalidad, y, por tanto, el fin de la acción, es él mismo parte de esta totalidad de la acción. Por tanto, puede influir y cambiar dicha totalidad según la manera como lo piense. Aquí no existe todavía una instancia neutral. Cuando se trata de la totalidad, el espíritu es un divisor, lo cual significa que es político.

2 *Ibid.*

Compromiso político y razón

He hablado de la dialéctica del compromiso, del alcance universal de la categoría del compromiso, de la decisión y del movimiento en las configuraciones totalitarias de nuestro siglo. He hablado también del cambio de esta categoría y de su disolución en la idea de una tecnocracia racional y dinámica, frente a la cual el compromiso político es una forma de acción anticuada.

Ahora voy a plantear la cuestión de la relación entre el compromiso político y la razón. ¿No es el compromiso político sencillamente lo irracional? Esta concepción constituye la base de dos formas de abstención política. La primera dimana de una actitud frente a la realidad histórica que responde a una sociedad estática más antigua, en la que es posible actuar en el marco de una normalidad supuesta previamente y válida para todos. En esta actitud se oculta hoy día una conciencia equivocada, pues en lugar de esa normalidad estática impera la normalidad de un cambio constante. El que se abstiene de contribuir a determinar la orientación de este cambio, de su aceleración o retraso, permite que otros lo hagan por él. Abdica no en favor de un orden válido para todos o de un destino ciego, sino en favor de los otros. Para concluir diré que no parece reprobable esta sumisión en cualquier circunstancia; a mi entender puede haber razones para ello; pero, en cualquier caso, se trata de una sumisión.

El segundo tipo de abstención política es el propiamente ilusorio. Convierte la impotencia en lo que se denomina punto de vista superior, que mira con desprecio la controversia política y considera indigno actuar cuando no están todos de acuerdo. Es el espectador que cree que así mantiene su superioridad y la universalidad de su punto de vista racional, que no toma parte en la necesaria limitación de la acción. Sólo hay un tipo de compromiso capaz de convencer a esta sabiduría abstracta: «el último combate»; es decir, aquella «batalla de Armagedón», en la que el mal es derrotado de una vez por todas, la insensatez eliminada y borrada la causa de todos los combates anteriores, ya sea esa causa la herejía, los judíos los comunistas, el capitalismo o la religión, esto es, el compromiso político cuyo objetivo debe ser hacer superfluo en el futuro cualquier tipo de compromiso político. Lo único que resta es dar muerte a ese ángel o dragón que custodia la entrada al Paraíso. Ahora bien, este compromiso en nombre de la razón, la humanidad y la justicia absolutas es propiamente lo irracional, lo ilusorio. De él surge la guerra total, la cual únicamente se justifica por ser la última guerra, la guerra de la paz.

¿Cómo se comporta frente a esto el genuino compromiso político y en qué consiste su racionalidad? Desde luego, no consiste en su origen. El hecho de que el comprometido no se figura que la fuente de su compromiso es la pura razón, constituye ciertamente un criterio para juzgar la

concepción ilustrada del compromiso. Tal como enseña la psicología, la pura razón no es fuente ni siquiera del interés elemental que pone en marcha al pensamiento. El origen del compromiso es la facticidad fatal. Esto es especialmente evidente en el caso del compromiso político que sigue siendo el más poderoso de todos: el nacional. Nadie ha escogido el lugar de su nacimiento. A Marx le resultaba esto tan enojoso que, como judío, abogaba por la supresión del judaísmo en cuanto reliquia justificable únicamente desde un punto de vista religioso. Un siglo más tarde, el marxista Ilja Ehrenburg escribe: «Me confesaré judío mientras siga habiendo en el mundo antisemitas.» En estas palabras, que, por lo demás, caracterizan el nacimiento del Estado de Israel, encontramos la reanimación de la propia sustancia histórica mediante un compromiso provocado por la hostilidad, es decir, mediante lo político.

He dicho que el compromiso no brota de la razón. Incluso cuando nos comprometemos políticamente con nuestro país, el compromiso tiene su origen en la historia de nuestra vida, en los prejuicios de nuestra infancia, que Descartes tanto lamentaba, y que influyen en nosotros tanto cuando los aceptamos como cuando pensamos y actuamos para librarnos de ellos. El origen hay que buscarlo en traumas elementales, en la indignación. Personalmente, por ejemplo, puedo decir con bastante exactitud de cuándo data mi compromiso, si es que puede llamarse así. Procede de un acto de indignación, indignación por la desaparición

de los ciudadanos judíos de nuestra ciudad. Pero estrictamente no fue tampoco ése el auténtico motivo; desde pequeño estaba acostumbrado a oír que los nazis eran criminales: esto formaba parte, por así decirlo, de los prejuicios de mi infancia (católica). Este prejuicio fue, al mismo tiempo, la mecha que encendió mi indignación, de raíces más profundas. Mi indignación la provocó, sobre todo la falta de curiosidad de la mayoría de mis conciudadanos sobre el posible paradero de esos vecinos. Es posible que yo sea curioso por propia naturaleza; en todo caso, esta curiosidad me permitió saber a comienzos de 1945, a los diecisiete años, muchas de las cosas que años después mucha gente notable, incluso de la esfera ministerial, declararía haber ignorado. Su falta de curiosidad es una de las cosas que no puedo olvidar. Pues bien, el no olvidar algo es a menudo origen de un compromiso político. El origen del compromiso político puede estar en el placer natural del poder o bien en la defensa de un interés profesionalmente condicionado. Ninguno de estos dos orígenes es, en principio, peor que el otro; y hay que cuidarse de no difamar el interés frente al *pathos* moral. Para el intelectual, el interés es algo que puede revestir un significado político inmediato. El fallo de los intelectuales en 1933 no consistió en ser irresponsables o egoístas, sino haber escuchado con demasiada precipitación la llamada a su responsabilidad nacional, en vez de insistir en su derecho a la libertad de pensar, de hablar y de escribir.

No es el origen lo que justifica o desacredita al compromiso político frente a la razón. La cuestión de la reflexión sobre el origen es tan paralizadora e irresponsable como la pregunta de Hamlet sobre si la decisión que le impulsaba a la venganza era realmente el espíritu de su padre o la ilusión de un genio maligno. La razón se encuentra en la forma de la propia acción comprometida. Si fuera la razón el origen del compromiso, entonces sólo podría comprometerse políticamente el que estuviera informado e instruido políticamente. En cualquier caso, esta persona descubriría en seguida que la formación política no le exime de adoptar decisiones. En todas las partes del mundo vemos que son casi siempre los estudiantes quienes se han comprometido por la causa de la libertad; es decir, jóvenes que no han reflexionado aún a fondo sobre el problema de la realización concreta de la libertad. Invirtiendo los términos diría que el compromiso político previo es condición indispensable para una reflexión racional. La afirmación de que el amor ciega es, según Max Scheler, una concepción del amor, típicamente burguesa. Sin odio o amor, sin temor o esperanza, no es posible ver nada. Descartes manifestó que son las pasiones las que primero fijan nuestra atención, haciendo así posible el pensamiento. Todo pedagogo sabe que la condición indispensable de cualquier tipo de aprendizaje es el interés por los temas que no conocemos todavía. Si no viniéramos al mundo dotados de capacidad para comprender, no podríamos llegar nunca a comprender algo. Los «prejuicios» son condición indispensable para llegar a los juicios. Para la comprensión de la realidad política no bastan, sin embargo, como punto de partida los prejuicios de nuestra infancia. No basta con estar en el mundo natural como seres con capacidad para comprender, pues, como hemos visto, la normalidad del mundo actual es la normalidad de un cambio operado mediante las acciones humanas. Hacia dónde conduce este cambio está aún por dilucidar. Comprender el cambio e influir en él son una misma cosa. La realidad de la acción sólo puede comprenderla el que actúa. Y así podemos comprobar que la formación política es, por lo general, mayor en aquellos en que es el resultado de un compromiso político.

El compromiso político de los intelectuales

Este resultado no es, por lo demás, necesario. No todo compromiso político hace razonable a quien lo asume. También puede ofuscar. Solamente hace ver al que quiere ver y tiene un deseo de ver más fuerte que el deseo de salirse con la suya. En esto estriba precisamente la responsabilidad específica del compromiso político del intelectual. Del mismo modo que no existe ningún juicio sin prejuicio, tampoco existe sin la disposición a corregir el prejuicio. Existen dos formas de enfrentarse a esa corrección: mediante la constante confrontación de los fines con los medios,

que es cometido de la ciencia, y mediante la constante confrontación con los fines que los demás quieren proponer, cometido del diálogo con los que piensan de otra manera, de la discusión con el adversario y del trato con el enemigo.

Respecto a la confrontación de los fines con los medios, la manera más fácil de ilustrar lo que quiero decir es mediante lo que no ocurre en el tema de la reunificación de Alemania. Lo que de Kennedy atraía a tantos intelectuales era precisamente que no delegaba nunca la responsabilidad en expertos, sino que tenía a su alrededor una élite intelectual de expertos, la cual se encargaba de realizar constantemente la confrontación de los fines con los medios y garantizaba que las decisiones del presidente se tomaran con pleno conocimiento de las posibilidades y alternativas existentes. Es evidente que se prefiere otorgar a un político el poder sobre la vida o la muerte, cuando se sabe que hace todo lo posible para no elegir la muerte por imprevisión; por lo menos para los demás, pues su propia muerte por imprevisión no pudo impedirla.

Cuando los físicos atómicos alemanes publicaron su memorándum en contra de los planes atómicos del Gobierno federal, no se hizo para discutir la responsabilidad de los representantes elegidos por el pueblo. Se hizo porque el Gobierno federal había explicado que las armas atómicas eran una especie de artillería de mayor alcance. Aquí, dijeron los científicos, comienza nuestra responsabilidad política. Con supuestos tan falsos

como funestos, se le escatima falazmente al pueblo una decisión política. La confrontación de los fines con los medios influye en los medios y en los fines. Ciertos fines resultan inútiles cuando no hay medio de conseguirlos, o también porque la aplicación de los medios tendría consecuencias que no podrían justificarse por el fin; por ejemplo, la reunificación de Alemania no justificaría una tercera guerra mundial. Asimismo existen medios que en esta confrontación resultan ineficaces. Aquel que defienda la pena de muerte como medio de escarmiento —pretensión, a mi modo de entender, legítima— se dará cuenta en esta confrontación de que no se consigue tal escarmiento al menos después de cotejar todo el material de que disponemos sobre el tema; por lo tanto, si no tiene otras razones desechará semejante solución. Por lo que respecta a la disputa sobre la confesionalidad de las escuelas, en mi opinión se podría entrar mejor en razón si se produjera esta confrontación. Para ello podría analizarse, de una parte, si la asistencia a una escuela confesional está en realidad en relación proporcionalmente directa con la posterior participación en la vida eclesial, como sostienen los partidarios de la escuela confesional, y, de otra, si la asistencia a una escuela estatal es directamente proporcional a la actividad cívica pacífica y a la disposición a informarse políticamente con imparcialidad, como sostienen los adversarios de la escuela confesional; es decir, si los alumnos de las escuelas confesionales van más a la Iglesia y los de las escuelas estatales

asisten más a reuniones electorales que los del otro tipo respectivo de escuela. Tal vez sea así o tal vez no. Los intelectuales comprometidos políticamente deberían intentar aclarar tales cuestiones. Por supuesto deben forjarse la idea de que la aclaración puede sustituir siempre a la decisión; únicamente la suple en el caso en que una medida o una institución no tiene más que un único fin y se ve claramente que éste no puede alcanzarse mediante esa medida o esa institución. La confrontación de los medios con los fines pretende impedir que el fin se vea desplazado por los medios. El Primer Ministro argelino, Ben Bella, ha declarado recientemente en una entrevista que aspira a realizar la revolución argelina con un mínimo absoluto de violencia. Porque la historia enseña que el camino de la violencia tiene su propia lógica y que, al final, elimina las metas por las que se usa de la violencia. Por eso es preferible sortear los obstáculos y dar vueltas que optar por el camino más corto, el de la violencia, pues a la postre resulta siempre el más largo. Esta declaración es un ejemplo de conciencia razonable de la relación entre el fin y los medios.

El que piensa de otra manera: el adversario, el enemigo

Como segunda condición para la racionalidad de un compromiso he señalado la disposición a la confrontación con la voluntad de los demás de

establecer fines mediante la triple forma de diálogo con el que piensa de otra manera, la discusión con el adversario y el trato con el enemigo.

El «otro» se le presenta al comprometido políticamente en la doble forma de una convicción y una voluntad distintas, de donde resultan diversos peldaños de antagonismo político. Por un lado, tendríamos a dos camaradas íntimos del partido, que difieren en el tema del medio apropiado para conseguir un objetivo cercano deseado por ambos. Por otro lado, está la enemistad de dos grandes potencias, que no tienen en común más que un fin abstracto, como el «bien de la humanidad». (Hoy existe indudablemente una reducción de la enemistad en la medida en que se encuentra en peligro el supuesto de la acción política de todos, a saber, la supervivencia de la humanidad.) Como los medios para alcanzar metas comunes son también metas, una profunda diversidad de opinión sobre los medios puede conducir a la hostilidad política, especialmente cuando estos medios se convierten en contenido de la voluntad. La democracia liberal tiene la ventaja de tolerar un alto grado de voluntad contraria y, por tanto, de compromiso político contrario en un ámbito de paz. Si bien un Estado totalitario, como el soviético, tolera opiniones políticas diferentes respecto a los objetivos inmediatos, no admite que la cristalización de tales opiniones en una voluntad dispuesta a realizarlas se verifique más que en la voluntad general del partido. Esta es la razón de que se prohíba la formación de grupos, pues éstos

son de por sí centros de formación de voluntad política. La teoría de Rousseau sobre la democracia y la voluntad general, por ejemplo, parte asimismo del supuesto de que por debajo de la voluntad general de la nación no debe formarse ninguna voluntad política, es decir, defiende la prohibición de partidos y de grupos políticos. En la moderna democracia de masas esto puede ser una utopía. A los estudiantes, que no participan todavía en la responsabilidad inmediata, el compromiso político les brinda aquí una auténtica posibilidad. Les permite realizar un máximo de racionalidad subjetiva porque la visión de las exigencias de la realidad no aparece todavía constantemente ofuscada por la fijación de la voluntad en el logro y el mantenimiento del poder. Para no entumecerse en una mera afirmación irracional de sí misma, toda voluntad política necesita hombres capaces de comunicarse con los que piensan de otra manera. Siento lástima cuando, en revistas de grupos políticos universitarios, los puntos de vista antagónicos se tergiversan de tal forma que es imposible reconocerlos. Todo intelectual políticamente comprometido debería tener a gala su habilidad para exponer los argumentos del adversario no desde su ángulo más débil, sino mejorándolos incluso en la medida de su inteligencia e impugnarlos sólo cuando siga considerándolo justo. El diputado laborista inglés Crossmann escribió en 1939 un libro contra Platón para polemizar contra el nacionalsocialismo. En su opinión, el fascismo adoptaba en Platón una forma intelectualmente superior a la de Rosenberg. Creo que su interpretación de Platón es absolutamente falsa, pero su intención es excelente. «No te reserves nunca nada que pueda considerarse contrario a tus pensamientos», escribió Nietzsche. Al científico le es familiar este *ethos* y por ello mismo debería incorporar ese hábito al ámbito de lo político. Todo estudiante debería defender alguna vez, en alguna reunión, la causa del que políticamente piensa de otra manera, como si fuera la suya propia; incluso debería estar dispuesto a cambiar de amigos políticos con una visión cada vez más amplia.

Es verdad que toda comunicación intelectual tiene sus límites en alguna parte. En algún sitio tropezamos con la firmeza de lo que es así y no de otra manera, que nos fuerza a decir: aquí me quedo; no puedo hacer otra cosa. Si esta actitud es un cómodo prejuicio, un fanatismo ciego o un destino espiritual libremente aceptado, depende de hasta dónde ha llegado uno en su deseo de comunicación. Si realmente ha llegado al final, entonces no considerará su imposibilidad de ser de otra manera la razón encarnada y a todos los demás necios o delincuentes, sino que respetará la voluntad contraria e incluso hostil. En esto consiste precisamente el máximo de razón en el compromiso político. Esta razón se ha puesto de manifiesto en la confrontación de las dos máximas potencias mundiales en Cuba. Aquí se vino abajo la ilusión verbal de colaboración de la ONU, lo mismo que el universalismo moral, el cual considera la causa propia como la causa de Dios, y

por ello insiste en la capitulación incondicional de los demás. La existencia de otra voluntad contraria de autoafirmación fue algo que ambas partes consideraron un hecho infranqueable para cualquier ideología. Nada ha favorecido tanto la paz en los veinte años pasados como este reconocimiento recíproco de los enemigos.

El derecho a la abstención política

Se ha hablado del inevitable perspectivismo político de todo compromiso y de que este compromiso sólo puede ser racional cuando es consciente de esta perspectiva. De aquí se sigue una consecuencia que quiero señalar para concluir, porque me parece muy importante: el derecho a la abstención poltica. Mencionaré las razones que pueden justificar tal abstención. Ya he dicho que el que se decide a ella se decide por la sumisión, por la simple tolerancia de la realidad como creación de la voluntad de otras. Pascal decía: hay que elegir si se debe o no hablar de Dios. Pero no se puede transferir esto al ámbito de la política; aquí la disyunción no es nunca completa. Ningún partido tiene derecho a decir: el que no está conmigo está contra mí, y nadie tiene derecho a dar una interpretación política auténtica a la abstención de elegir; es decir, a interpretar políticamente aquello que se sustrae a una politización total. De las mentalidades que actúan así procede la justificación de las grandes bombas. Aunque la madre

considere un compromiso político el amamantar a su hijo, ello no significa que no pueda ser asesinada junto con su bebé. Pero el hecho de amamantar a los niños no es ningún compromiso político. La mayoría de las madres no concibe a sus hijos para aquél que en cada momento ostente el poder, afirmación especialmente importante en el momento actual. Recientemente he estado en la República Democrática Alemana, donde mantuve una larga conversación con personas para las cuales es una cuestión de conciencia saber si debían tomar parte como voluntarios en las tareas de la recolección. Para ellos era un problema porque los gobernantes consideran la recolección un compromiso político, una lucha por lo que ellos llaman la paz. Había tres puntos de vista. Primero: si las cosas se interpretan así, no cabe colaboración. Segundo: no se puede colaborar porque un fallo del sistema de colectivización podría conducir de hecho a una revisión, como en Polonia. Tercero: la esperanza de negarse no tiene sentido entre nosotros. Nunca tendrá lugar una revisión. La tesis de la politización es, sin embargo, falsa. Una recolección es una recolección. No es una batalla contra Adenauer, sino el pan nuestro de cada día. No puedo decir si son ciertas las tesis segunda y tercera. Cada una está respaldada por una determinada interpretación de la situación. La primera tesis es, sin duda alguna, falsa, pues cae reactivamente en la trampa de dar una interpretación política a los hechos más elementales de la vida humana, omitiendo lo correcto por in-

terpretarlo falsamente. Al actuar así se concede demasiada importancia a los gobernantes. El sabotaje de la recolección puede constituir, en ciertas circunstancias, un compromiso político. La recolección no lo es nunca; o, en todo caso, no se la puede mirar como si lo fuera. Todo aquel que siembra, cosecha o trabaja en algo merece consideración y pan. Incluso la afirmación de Nietzsche de que la fuerza interior de una sociedad se mide por el número de parásitos que puede tolerar, tiene validez.

III.

Certeza práctica. La moral provisional de Descartes

La relación entre teoría y práctica en la idea de Descartes de una ciencia universal significa un cambio peculiar de las relaciones tradicionales. La teoría queda desligada de manera radical de todas las conexiones a las que se encuentra ligado el sujeto que piensa y que le vinculan a su mundo. En el *cogito,* la subjetividad pensante y extraña al mundo se opone a la totalidad de la realidad. Esta emancipación de la pura teoría se produce de otra manera en la consideración práctica. Para la tradición aristotélica, la teoría pura era ella misma fin, la forma suprema de praxis humana. En Descartes deja de serlo. La metafísica no es la meta, sino el punto de partida de la ciencia. La meta es convertir al hombre en el *maître et possesseur de la nature*. Descartes creía haber establecido de una vez por todas la base metafísica. Pero esta no es más que la raíz del árbol de la ciencia. El tronco es la física. A ella va dirigido el esfuerzo constante del filósofo. Sin embargo, los frutos, escribe, sólo se recogen de las ramas;

y éstas son: la medicina, la mecánica y la moral [1]. Mas estas disciplinas prácticas sólo pueden adquirir forma científica cuando el árbol ha crecido. No obstante, la vida no se detiene entretanto. Hay que seguir actuando. No podemos suspender la actividad hasta el día en que la ciencia alcance su perfección. Por tanto, no podemos extender la duda, la suspensión universal del juicio, a las reglas de nuestra conducta. Por eso Descartes traza algunas de las normas de una *morale par provision.* Así escribe: «Antes de comenzar a edificar la casa en que uno vive no basta con demoler la antigua, buscar materiales y arquitectos o ejercitarse uno mismo en la arquitectura..., sino que es preciso tomar también medidas para procurarse otro alojamiento en el que vivir cómodamente mientras duren las obras. Por eso, para no permanecer indeciso en mis actos mientras la razón me obilga a serlo en mis juicios, para no cesar de vivir lo más felizmente posible, me hice una moral provisional, que constaba solmente de tres o cuatro máximas» [2]. Resumo brevemente las máximas de Descartes.

La primera máxima se refiere al aspecto del contenido de la moral. Descartes saca la consecuencia de que desea suspender expresamente su propia opinión. Esta suspensión del juicio, esta duda, no es de índole simplemente metódica, sino

1 *Les Principes de la Philosophie. Préface.* Oeuvres et lettres. Ed. Pléjade, p. 566.
2 *Discours de la méthode.* Oeuvres, *loc. cit.*, p. 140.

que se ensaya como actitud en ejercicios intelectuales (Descartes habla de meditaciones). El que vive en esta actitud de ἐποχή científica no puede, cuando se trata de actuar, dejarse llevar de una manera ingenua por sus propios prejuicios dogmáticos. ¿Qué ha de ocupar el lugar de estos prejuicios? Respuesta de Descartes: 1. Las leyes del país; 2. La religión heredada; 3. Las opiniones de hombres prudentes del entorno en que uno vive. Por lo regular, estas opiniones serán, a la vez, las más moderadas. Respecto a los hombres prudentes, podría objetarse lo siguiente: Descartes pretende tomar como pauta a unos hombres menos prudentes que él. Si lo más prudente es suspender la opinión propia hasta que exista una teoría científica, ¿por qué no lo hacen así los hombres prudentes? Es evidente que tienen ya opiniones, pues de lo contrario Descartes no podría dejarse guiar por ellos. Esta objeción no le afecta a Descartes. Según él mismo escribió, no pretende en modo alguno dejarse guiar por lo que los nombres prudentes creen pensar, sino por lo que realmente piensan. Ahora bien, lo que realmente piensan se ve en lo que hacen. Por tanto, Descartes supone manifiestamente que las convicciones expresas manifiestan las motivaciones reales de nuestros actos. Las motivaciones reales pueden ser peores; en los hombres prudentes son manifiestamente mejores y más seguras.

La segunda máxima dice: seguir resueltamente el camino emprendido hasta que se demuestre lo acertado del contrario y, con la misma resolución,

atenerse a las opiniones dudosas como si fueran seguras, mientras no podamos saber lo que es más seguro.

La tercera máxima dice: preferir cambiar los propios deseos antes que la ordenación del mundo y hacer, mediante una meditación constante, que los límites de la naturaleza humana sean los límites del propio deseo.

Estas son las tres máximas que han dado origen a la denominación de moral provisional de Descartes y a la que no suele adscribirse ningún interés objetivo especial. Parece que queda al margen del enfoque sistemático de Descartes y que tiene un carácter más bien privado; tanto más cuanto que el propio Descartes no parece haberle concedido más que un carácter preliminar. Deseo oponerme a esta concepción. La *morale par provision* se engloba en el siglo XVII dentro de un contexto que requiere una definición más exacta. Pero, aparte de ello, caracteriza con precisión el problema y el lugar de una filosofía práctica bajo las condiciones de la ciencia moderna. Puede que el mismo Descartes no le atribuyera esta importancia. El veía todavía en el horizonte el ideal de una ética científica, pero este ideal está inseparablemente unido a la idea de la posibilidad de realizar perfectamente la ciencia universal. Tal supuesto no es precisamente el nuestro. Hace tiempo que la ciencia ha renunciado no sólo a la idea de la perfección, sino también a la idea cartesiana de un progreso acumulativo de certeza sobre certeza. Todo principio de las ciencias positivas es

provisional. Toda verificación es susceptible de revisión, a diferencia de la falsificación. La posibilidad de señalar las condiciones de falsificación forma parte de la esencia de todo principio científico [3]. Una de las características de la actitud científica es calificar la adhesión a un enunciado de acuerdo con su carácter, en principio, provisional del mismo y, por tanto, estar dispuesto a ser refutado, e incluso a buscar las posibles refutaciones. La situación es enteramente distinta cuando se trata de actuar. La acción es definitiva según su contenido, los principios son revocables; la realidad que expresan, no. Esta es definitiva. Obrar, incluso cuando se trata de una simbolización explicativa de la realidad, por tanto de teoría, es en sí misma realidad, pero una realidad que necesita una fundamentación que la justifique. La fundamentación que requiere la acción es de otro tipo que la fundamentación que buscamos teóricamente para un estado de cosas. Se distingue de ella ante todo porque en la consideración práctica se postula necesariamente la totalidad de un contexto que sirva de fundamento. En la ciencia no es éste el caso. Aquí existe ya un estado de cosas. Se busca una teoría que permita interpretar o deducir ese estado de cosas en un contexto sistemático de otro estado de cosas. La amplitud de esta teoría depende, por un lado, del fin respectivo de la investigación, y, por otro, del nivel de la ciencia. Toda formulación de teorías, toda investigación causal

3 Cf. K. Popper, *Logik der Forschung*, Tubinga, 1966[2].

se detiene en algún sitio. La ciencia no intenta, a la manera del Dios de Leibniz, contemplar cada acontecimiento en la totalidad de sus condicionamientos, ni explicar y deducir el asesinato de César en las Idus de marzo como elemento necesario del mejor de los mundos posibles, es decir, de aquel en que rigen principios rigurosos. Esta idea de Leibniz únicamente se entiende cuando se ve que detrás de él se encuentra la intención de la *Teodicea*. Leibniz sabía muy bien que semejante totalidad de un contexto fundamentador debería ser postulado necesario de una justificación de Dios. Por eso tuvo que aplicar el principio de razón suficiente al mundo como totalidad e integrar mediante este principio el reino de las verdades, de hecho, en el reino de las verdades de la razón. Pero el mundo subsiste también, aunque no logremos su justificación como obra de la acción divina. La ciencia no tiene que servir por definición a la intención de la Teodicea. Mas cuando la justificación es una necesidad insoslayable, a saber, cuando obramos nosotros mismos, cuando no explicamos lo real, sino que lo producimos o lo cambiamos, entonces se precisa aquella fundamentación explicativa total, a la cual la teoría científica no puede ni debe renunciar. La necesidad de una fundamentación incondicional responde al carácter irrevocable de la acción. La fundamentación tiende a la explicación y justificación. Ahora bien, una justificación parcial no es una justificación. Así debían pensar quienes con celo rutinario transportaban fríamente a miles de per-

sonas a los hornos de incineración. La presunción cartesiana, expresada en la primera máxima de que el sentido particular de la autoridad se integra en otro absolutamente justificado, hablaría en favor suyo. Pero Descartes, además de referirse a las leyes de la patria, habla también de religión y de hombres prudentes.

Esta primera máxima no aparece tampoco aislada; todo ser responsable planteará inevitablemente la cuestión de la justificación de esta presunción. Esta cuestión facilita, a su vez, la integración objetiva de la acción en un contexto de sentido subjetivo. También el que obedece ha de aceptar personalmente la responsabilidad de su obediencia. En este sentido no existe una acción provisional. No existe una justificación provisional de la acción, ni, por tanto, una moral provisional.

La *morale par provision* de Descartes no descansa a pesar de la ambigüedad de su nombre en el desconocimiento de esta circunstancia, sino en su descubrimiento. *Morale par provision* es una expresión abreviada. El acento no recae en el carácter provisional, sino en el significado de la palabra *provision,* en el sentido de hacer provisión. En efecto, algunas líneas antes Descartes había escrito que no basta «de faire provision des matériaux», es decir, hacer acopio de materiales para la nueva casa, sino que se precisa también un alojamiento provisional, o sea, *la morale par provision*. Lo decisivo de cualquier alojamiento provisional o no es que esté completo, que tenga un techo, a diferencia del nuevo edificio. Así, pues,

en la tercera parte del *Discurso del Método* se intenta responder a la pregunta: ¿Cómo es posible una acción plenamente justificada en la situación de una ciencia incompleta? O bien: dado que, por la imperfección de la ciencia, se nos oculta la totalidad de las consecuencias de nuestros actos, ¿cuáles son las razones aceptables para obrar? O, finalmente: puesto que la ciencia no ha conseguido certeza en las cuestiones importantes para la práctica, ¿qué nos da la certeza de obrar bien? En este contexto, Descartes habla expresamente de certeza. «Como los actos de la vida no admiten a menudo dilación, es una verdad muy cierta *(une vérité très certaine)* que si no está en nuestras manos distinguir las opiniones más verdaderas, debemos seguir las más probables; más aún, que incluso si no encontramos más probabilidad en un lado que en el otro, debemos decidirnos por alguno y no considerarlo después como dudoso en relación a la práctica, sino como enteramente cierto y seguro, porque la razón que nos ha movido a decidirnos es verdadera y cierta» [4].

Se suele interpretar la moral provisional de Descartes como si él se hubiera contentado, en cuestiones de moral, con la mera probabilidad. Esto no es cierto ya simplemente porque Descartes habla incluso de casos en los que la probabilidad teórica de que sea correcto un determinado modo de acción se eleva solamente al 0,5. Sin embargo, cuando afirma que la razón de nuestra

4 *Discours de la méthode*, p. 142.

decisión es verdadera y cierta, y que es una verdad cierta el hecho que debe elegirse rectamente y considerar la decisión adoptada como correcta también en cuanto al contenido, se percibe con toda claridad que la certeza moral aquí expresada no se trata de una probabilidad cercana al 1, tal como se ha interpretado erróneamente la certeza moral, sino de una certeza absoluta que en el terreno práctico aparece instalada en el punto de donde la ciencia teórica arranca para buscar su ideal. Mas ¿qué significa aquí certeza? El concepto de certeza teórica adquiere en Descartes un significado específico en oposición a la posibilidad de dudar. Es cierto lo que no puede ponerse en duda. Ahora bien, la rectitud de un acto puede ser muy bien dudosa. ¿Qué significa entonces certeza moral? También esto hay que entenderlo en relación a su contrario; aunque aquí, en lugar de la duda entra el remordimiento de conciencia, el arrepentimiento, el reproche. Es moralmente cierto lo que posteriormente es imposible, aunque se considere falso, que sea causa de reproches a uno mismo. Descartes escribe: «Y esto (a saber, adoptar una resolución sobre la primera máxima de la moral provisional) fue lo que a partir de entonces me llevó a liberarme del y de cualquier tipo de remordimiento de conciencia que ordinariamente aquejan a las conciencias de los espíritus débiles y vacilantes, los cuales se dejan inducir a hacer como buenas, cosas que luego encuentran malas» [5]. En

5 *Ibid.*

la certeza práctica hay que distinguir dos momentos. Uno de ellos se refiere al contenido, a la rectitud material del acto. Descartes la define en el sentido enteramente clásico de aptitud para promover la felicidad como bien supremo. Ahora bien, esta aptitud no es más que probable en el mejor de los casos. Sin embargo, el que obra ha de considerarla como cierta. Es totalmente cierto y evidente que es correcto, al obrar, considerar como cierto aquello que desde un punto de vista objetivo parece sólo probable. Esta certeza refleja es el segundo momento de la concepción de la certeza práctica de Descartes. En ella coinciden las verdades teóricas y el imperativo práctico. Descartes llama, en cambio, *certitude morale* a la probabilidad suficiente para la acción que es justo considerar como cierta y, más aún, como incondicionalmente cierta, desde un punto de vista práctico. De esta certeza moral trata Descartes al final de sus principios. Allí vemos que la certeza moral sustituye dentro del ámbito de las ciencias positivas a la certeza absoluta, que únicamente puede alcanzarse en la metafísica y en las matemáticas. La *certitude morale* debe ser suficiente tanto para la física como para las disciplinas que se basan en la interpretación de textos. Aquí se toma como modelo la interpretación de textos. ¿Qué sucede, pregunta Descartes, cuando resolvemos un texto cifrado? Estamos seguros de haber encontrado el código cuando el texto tiene sentido. Sobre todo cuando se trata de un texto más largo, no estimamos «moralmente» creíble que pudiera obte-

nerse un sentido más coherente con otra interpretación de las letras. Por tanto, la interpretación es moralmente cierta cuando ofrece sentido. Esta afirmación tiene asimismo validez para las ciencias naturales. «Cuando se reflexiona sobre cómo se han deducido de forma evidente muchas propiedades distintas del imán, del fuego y de otras cosas del mundo a partir de un número muy pequeño de causas, que he enumerado al principio de este tratado, e incluso aunque se supusiera que las he elegido de forma arbitraria, sin motivo racional, se tendrá por lo menos el mismo motivo para considerar que los motivos de mis deducciones son tan auténticos como el que induce a creer que se ha encontrado el verdadero sentido de un texto cifrado cuando se ve que sigue el significado que supuestamente se ha dado a cada una de las letras» [6]. Todo esto viene a significar que la evidencia se sustituye por la confirmación de la teoría como ratificación de las hipótesis sobre las que se basa. El correlato subjetivo de esta confirmación se llama *certitude morale:* certeza moral.

El concepto de la *certitudo moralis* no es invención de Descartes, sino que era ya corriente en el siglo XVI, en el marco de las discusiones teológico-morales. Un comentarista de Santo Tomás, Cayetano, se dirige expresamente contra los que no saben distinguir entre certeza moral y certeza matemática y lo consideran todo como

6 *Principes*, p. 566.

mera «opinión» [7]. *Probablis certitudo sufficit in moralibus* [8]; para defender esta tesis, tanto J. Nyder como cien años después Vitoria y otros muchos autores, se apoyan en observación de Aristóteles, en la *Etica a Nicómaco,* de que en la ética no se puede alcanzar el mismo grado de certeza que en las matemáticas [9]. La diferencia respecto a Aristóteles estriba en que éste no habló nunca de diversos grados de certeza, sino de exactitud (ακριβία). El que lo menos exacto es también nemos cierto no es objeto de discusión en Aristóteles. A los moralistas cristianos lo que les importa era el problema de la certeza. La mejor manera de entender su planteamiento es considerar su creciente orientación hacia la praxis de la confesión. Esta orientación lleva a una concepción del problema, predominantemente jurídica. Ahora bien, al enfoque jurídico le interesa menos la praxis normal de la vida recta que el caso extremo de la transgresión de la ley. Otro aspecto esencial del pensamiento jurídico es el interés por la seguridad jurídica. Y esta certeza debe estar garantizada también cuando no puede lograrse una certeza objetiva respecto a la *quaestio iuris* y a la *quaestio facti.* De aquí se siguen las numerosas normas jurídicas sobre la conducta en casos

7 CAYETANO, *Summula de peccatis,* Roma, 1525; citado en TH. DEMAN: artículo *Probabilisme,* en el *Dictionnaire de Théologie Catholique XIII,* 1, p. 455.

8 J. NYDER, *Consolatorium timoratae conscientiae.* Citado en *loc. cit.*

9 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* 1094b.

de duda, como el conocido principio *in dubio pro reo,* o el menos conocido, pero más fundamental, del derecho civil, que se encuentra ya entre las 88 *Regulae juris* de Bonifacio VIII: «*in pari delicto vel causa potior est conditio possidentis*». El problema de la *ignorantia juris* [10] se convierte luego en guía decisiva del gran debate del siglo XVI, la llamada disputa del probabilismo. El postulado subyacente es siempre el mismo: el que obra ha de tener la certeza de que está en lo cierto, incluso cuando la cuestión objetiva de la rectitud de la acción no pueda determinarse sin lugar a dudas. Los autores de la Alta Edad Media: San Alberto, Santo Tomás, Duns Escoto, defendieron sin excepción la tesis de que, en caso de duda, hay que escoger el camino más seguro. Ahora bien, lo más seguro es «*quod habet minus de periculo*» [11]; o sea, es moralmente reprobable obrar con peligro de hacer algo moralmente reprobable. Y viceversa, como escribe Duns Escoto, aun en caso de duda por parte del que obra, hay siempre certeza cuando evita de antemano el riesgo de cometer uan transgresión de la Ley [12].

Esta doctrina, que luego se llamó tuciorismo, va todavía más lejos al preguntarse hasta qué punto debe estar fundada la duda sobre la licitud de la acción, para que pueda considerarse ilícita desde

10 Cf. O. LOTTIN, *Le probléme de l'ignorantia juris de Gratien à Saint Thomas,* en: «Rech. de théol. anc. et médiev.» V, 1933.

11 TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.* IIIa qu. 83 art. 6 ad 3.

12 DUNS SCOTUS, en: *Ium Sent.* prol. qu. II u 15.

el punto de vista práctico. De lo contrario, el escrupuloso pecaría constantemente porque duda constantemente. Gerson recomienda varios métodos para eliminar la duda, destacando entre ellos el recurso a la costumbre vigente y al consejo de hombres prestigiosos [13]. Los teólogos españoles Medina y Suárez invierten definitivamente la relación entre prejuicio y carga probatoria. Es la victoria completa del pensamiento jurídico moderno. La lógica de Suárez es irrefutable: la carga probatoria reside en el acusador. Una ley que no ha sido suficientemente promulgada no puede obligar [14]. Una duda fundada sobre la existencia de una obligación moral da derecho a tratarla como inexistente. En caso de duda debe aplicarse el siguiente axioma: *melior est conditio possidentis*. De este viejo principio se deduce una presunción en favor de la libertad del individuo, pues el hombre está respecto a la libertad, en la situación del *possidens* [15]. La orientación hacia la perspectiva judicial del confesor, y su traslación a la situación del que obra, se ve con la mayor claridad cuando se defiende la tesis de que se puede obrar en contra de la propia convicción moral, cuando un autor reconocido defiende con razones una opinión contraria que responde mejor al interés propio. Esta neutralización de la propia convicción para convertirla en una opinión entre otras muchas se

13 J. GERSON; citado en DEMAN, *op. cit.*
14 F. SUÁREZ, *De bono et mal. hum. acto,* disp. XII, sect. 5. Opera omnia, ed. Vives, t. IV, p. 448.
15 *Ibid.*

admite de hecho en el caso del juez. Este ha de tomar en cuenta la convicción del malhechor incluso aunque sea contraria a la suya propia. El principio del *in dubio pro reo* debe aplicarse incluso en aquellos casos en que el juez esté personalmente convencido de la culpabilidad del acusado. En ciertas circunstancias debe reconocer una duda incluso cuando él mismo no dude en absoluto.

El concepto de certeza práctica de Descartes hay que contemplarlo en el contexto de estas discusiones. Si frente a las opiniones de las escuelas de teología moral su postura es tan simple y exenta de casuística, ello se debe a que llega al final del camino recorrido en los llamados sistemas morales reflejos. Lo complicado y penoso de la rectitud, en aquella casuística que Pascal había puesto para siempre en ridículo, tenía su fundamento en una antinomia. Por una parte, existía todo un mundo de normas objetivas, accesibles en principio al conocimiento teórico, en cuya versión legal se mezclaban la doctrina estoica del derecho natural, el concepto bíblico de ley y la disciplina eclesiástica. Por otra, estaba la *proxima regula moralitatis,* la conciencia. Es cierto que, inicialmente, la conciencia se entendió como el órgano en el que se abre paso la ordenación objetiva de la moral. En seguida surgió, sin embargo, el problema de la llamada conciencia errónea, la cual, según la doctrina de los autores competentes, puede perder sin más su carácter obligatorio. Pues bien, esta doctrina de la conciencia errónea es el verdadero

eslabón que faltaba entre la ética clásica jurídico-natural y la moderna filosofía de la subjetividad. Si la conciencia obliga también cuando yerra respecto a las obligaciones objetivas, puede parecer que la fuente de la obligación no radica en las obligaciones objetivas. Y así vemos que Kant considera también el concepto de conciencia errónea como una *contradictio in adjecto*. Pero el paso decisivo se da en Descartes. Aquí el problema de la rectitud objetiva del acto, es decir, de su adecuación a un bien supremo que es preciso alcanzar, se define expresamente como insoluble por el momento, aplazándose por tal motivo. La *certitudo moralis,* que mediante rodeos cada vez más complicados había aflojado el vínculo de la certeza teórico-objetiva, niega ahora ese vínculo con un simple movimiento.

Esta separación de la certeza práctica y la teórica implica el abandono del eudemonismo clásico. También en este caso sirve Descartes de ejemplo. En sus cartas a la princesa Elisabeth y a la reina Cristina de Suecia habla expresamente de las antiguas teorías de la moral y de sus doctrinas sobre el bien supremo. Y lo hace con el objetivo expreso de realizar una síntesis de las teorías peripatéticas, estoicas y epicúreas. «El bien supremo de todos los bienes del alma, de la vida y de la fortuna, que podría darse en cualquier hombre» [16]. En una carta a Isabel se identifica esta totalidad de los

16 *Carta a Cristina de Suecia,* 20 de nov. 1647, Oeuvres, 1282.

bienes con la eudemonia aristotélica y se la define como «el conjunto de todas las perfecciones de que es capaz la naturaleza humana» [17]. De esta manera, la eudemonia es despojada de la realidad que tenía en la polis. Se convierte en un principio utópico universal del bienestar total de la humanidad. Pero en cuanto tal pierde todo su sentido concreto y práctico. No nos «sirve de nada para nuestro uso» [18], es decir, para determinar la praxis actual del individuo. Por eso el bien supremo «de cada individuo» es «completamente distinto», y consiste en una «firme voluntad de obrar bien y en la satisfacción que de ello se deriva» [19]. Lo primero se identifica con el principio de la moral de Zenón y lo segundo con la de Epicuro. La razón de la separación de la moral subjetiva de la eudemonia universal es exactamente la misma que la de la separación de la certeza práctica del estado del saber teórico. Si la certeza práctica es el estado de seguridad frente a los propios reproches, la acción moral no puede definirse por su relación inmediata con la eudemonia universal. Esta relación no ofrece, en efecto, ninguna seguridad; no está en nuestra mano. Ni los bienes del cuerpo ni los de la fortuna dependen de nosotros. Asimismo, el conocimiento está a menudo más allá de nuestras fuerzas. El único bien que está en nuestro poder es la buena voluntad. Esta consiste en una

17 *Carta a Elisabeth,* 18 de agosto 1645; *ibid.,* p. 1199.
18 *Ibid.*
19 *Carta a Cristina de Suecia, ibid.*

«decisión firme y constante de hacer exactamente aquellas cosas que se consideran las mejores y en emplear todas las energías del espíritu para conocerlas bien»[20]. En esta buena voluntad y en la «satisfacción» que necesariamente la acompaña consiste el bien supremo práctico en contraposición a la felicidad, que abarca todos los bienes. Esta moralidad subjetiva de la buena voluntad está vinculada al fin objetivo del bienestar universal sólo de una manera indirecta, aunque clara, a través precisamente del postulado de la teoría científica. «Emplear todas las energías en conocer lo que es mejor» es un elemento necesario de la resolución de la buena voluntad. Pero este conocimiento no consiste en el esfuerzo de una razón práctica referida a la situación, sino en la ciencia ajena a la práctica. Sólo de ella puede esperarse alguna vez como fruto último la comprensión de las relaciones causales que condicionan el bienestar humano; comprensión que sería el supuesto de la medicina y la moral científicas. «Basta juzgar bien para obrar bien y juzgar del mejor modo posible para hacer cuanto se pueda, es decir, para adquirir todas las virtudes y, al mismo tiempo, los restantes bienes susceptibles de adquisición»[21]. La moral provisional que Descartes desarrolla en el *Discurso del método* y que se basa en la suspensión del juicio propio en cuestiones morales, se justifica, pues, en último término, por la intención subyacente de «seguir instruyéndome»[22], es decir, de ejercer la ciencia metódica. Esta es la única aportación al bien general realmente posible para el individuo, mientras no pueda disponer teórica y prácticamente de sus condiciones con absoluta certeza. El que ejerce la ciencia realiza la única aportación posible a una futura civilización universal racional, aportación que por lo que respecta a la praxis del momento le exime de cualquier compromiso encaminado al cambiar la totalidad. Por eso la libertad de investigación sería la única exigencia cartesiana que habría que pedirle al orden existente, cualquiera que sea su forma. Para actuar dentro de esta ordenación valen perfectamente las tres máximas de la moral provisional, que procuran al que obra una certeza práctica absoluta.

20 *Carta a Elisabeth*, ibid., p. 1200.
21 *Discours de la méthode*, Oeuvres, p. 144.

Debo renunciar a entrar aquí en una comparación más detallada con el enfoque de la ética kantiana; concluiré haciendo algunas observaciones sobre la actualidad del planteamiento cartesiano. Cuando menos impugnable parece la *certitudo moralis* es cuando se trata de la llamada conciencia científica. Este es su verdadero lugar, pues en la ciencia tenemos, de un lado, el abismo entre el carácter provisional de toda teoría y la necesidad de destacar su confirmación en cuanto verificación, y, de otro, aquel «camino seguro» que no nos deja duda sobre lo que tiene valor de categoría científica. Aquí existe también aquella

22 *Ibid.*

libertad de arrepentimiento, incluso para el que yerra, que constituye la esencia de la *certitudo moralis*. Las cosas son distintas cuando se trata de obrar. Entonces no me sirve de nada saber que el error desempeña una función metodológicamente importante en la marcha del progreso científico. El fracaso terapéutico que sea para la medicina, como ciencia, una etapa valiosa. Para el paciente es, sin embargo, algo completamente distinto: el fin de su vida. La limitación de la existencia y la ilimitación del progreso hacen inconmensurables ambas cosas. Por eso Descartes no hace depender las decisiones existenciales del respectivo estado de la ciencia, sino que las excluye enteramente del proceso científico. Pero nosotros no podemos hacerlo. Por un lado, nos dedicamos al desarrollo de la medicina moderna; por otro, lo hacemos, sin embargo, con ciertas reservas. Ni siquiera las recomendaciones en las que reina unanimidad son infalibles. No obstante, a menudo debemos elegir entre puntos de vista controvertidos dentro de la misma ciencia. Por eso debemos desarrollar criterios no científicos para tomar tales decisiones. Existen también caminos poco ortodoxos que llevan hacia el éxito; caminos que más tarde se integran en la marcha metódica de la ciencia. Ahora bien, tales éxitos fueron posibles porque algunos sujetos optaron por un camino que no contaba con la aprobación de la ciencia. Esto es lo que le ocurre también al legislador y al político. En la mayoría de los casos debe decidir sin ver enteramente las consecuencias de su decisión. Hoy se

sabe que la pena de muerte no logra escarmentar. A esta conclusión se ha llegado después en muchos pueblos antes de que estuviera resuelta toda la problemática inherente a ella. Todos los actos orientados a una meta distante necesitan, como ha señalado G. E. Moore [23], una presunción fundamental, a saber, la presunción de que los resultados benéficos a corto plazo se convierten también en benéficos a largo plazo.

Las inseguridades mencionadas afectan a las *quaestiones facti*. En las *quaestiones juris*, las cosas son distintas. Toda la ética política del mundo occidental es una moral provisional en el sentido de Descartes. Hoy la llamamos pluralista, lo que significa que se trata de normas de convivencia en las que se da por supuesto que los problemas inherentes a las últimas obligaciones son, sin duda, controvertidos. Con ello, esas cuestiones por las que en otro tiempo se moría o se mataba parece que han perdido importancia práctica. Sólo queda en pie la regla de oro, pero también se convierte en terreno de nuevos antagonismos [24]. En la actualidad se ha convertido de utilidad para trasladar el problema ético a la política, de la que ya se había separado. Son múltiples, en efecto, las formas de conducta que tienden manifiestamente al bien común, pero que sólo adquieren sentido cuan-

23 G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1959[8], página 150 s.

24 Sobre la dialéctica de la neutralización, cf. Carl Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, en: «Der Begriff des Politischen», Berlín, 1963.

do el orden político impone su observancia general. Este fue el punto de vista fundamental de Hobbes. El que en tiempos de una coyuntura económica difícil y, al mismo tiempo, con una tendencia inflacionista secunda el llamamiento oficial a reducir el consumo, obra moralmente si puede tener fundada esperanza de que la mayoría de sus conciudadanos se van a comportar de la misma manera. En caso de que no ocurra así, el ahorro de un individuo particular no representa más que un perjuicio para él sin ventaja para nadie. El deseo de que las máximas de la propia conducta se conviertan en máximas de una legislación general, no es suficiente cuando dicho deseo está condenado a la impotencia. No tiene sentido dar un rodeo para respetar el césped, si diariamente miles de personas pasan por encima de él. Este es el punto de partida desde el cual se cuestiona hoy la separación burguesa entre moral privada y eudemonia política. La nueva moral revolucionaria se entiende a sí misma como negación expresa de la moral provisional, como praxis definitiva, basada en la ciencia y referida al establecimiento de una civilización mundial racional, no ya indirecta, sino directa. No comparte la presunción de que lo mejor es consecuencia de lo bueno, sino que parte del supuesto de que hay que hacerse malo para llegar a ser bueno. Como negación de las «relaciones naturales» es, a la vez, negación de aquellas tres instancias que legitiman moralmente la primera máxima de la acción de Descartes. Las leyes de la nación y la religión están tan lejos de ser la

base de la legitimación que más bien son objeto de la praxis cambiante. Por lo que se refiere al modelo de los hombres prudentes, éstos, incluso fuera del movimiento revolucionario, hace tiempo que han sucumbido, como «bien pensants», a la relativización crítica. Es cierto que hoy día siguen existiendo a ambos lados de la revolución cosmopolita, porque a ambos lados existe un *establishment*. Desde el punto de vista psicológico-social son de una estructura afín, aunque sus máximas oficiales se oponen entre sí. Descartes había aconsejado tomar como norma no las máximas oficiales, sino la conducta real. Ahora bien, en la medida en que esta conducta comienza a mostrar rasgos comunes, se ve afectada por un nuevo criterio mundial que pone en tela de juicio cualquier tipo de *establishment,* allí dondequiera que exista. Mao-Tse-Tung es un hombre tan poco sensato, en el sentido de Descartes, como Gandhi, Charles de Foucauld o Albert Schweitzer. Sin embargo, todos ellos se han convertido en modelos mundiales de morales que no se consideran ya provisionales.

Tampoco la tercera máxima cartesiana: es preferible reducir los propios deseos que pretender cambiar la ordenación del mundo, es ya garantía de una *certitudo moralis.* Las ordenaciones sociales han adquirido rasgos dinámicos y se basan, entre otras cosas, en que la movilización de los deseos engendra una insatisfacción productiva. Frente a esto, la máxima cartesiana parece conservadora, propia de una civilización de mentalidad estática y, por lo mismo, incapaz de originar

una certeza práctica. Solamente la segunda máxima parece ser una condición fundamental constante de toda acción sensata, aunque muy formal: la necesidad de proseguir un camino emprendido hasta que se demuestre su falsedad. Querer equivale a establecer una continuidad. Un querer con el que no se obligara a sí mismo el que quiere, sino que permitiera modificar caprichosamente los objetivos a cada instante, no sería ya voluntad, sino deseo impotente. Mientras no se disponga de razones claramente mejores para obrar, debe ser motivo suficiente para proseguir haberlo querido en un momento anterior. Sólo así se constituye la unidad del sujeto agente a través del tiempo. Es evidente que desde aquí se proyecta una luz nueva sobre el sentido de la primera máxima. La existencia de instituciones depende, en efecto, tanto de que la validez de la presunción vaya en favor de lo que existe como de que la carga probatoria estribe en querer cambiar. *Potior est conditio possidentis.* Cuando la voluntad de cambio pretende invertir la carga probatoria y apunta a una transformación radical, debe institucionalizarse y establecer una continuidad revolucionaria, si no quiere negarse a sí misma y resignarse simplemente a fomentar un malestar impotente. Y, sin embargo, precisamente en esta máxima tan indiscutible despunta la posibilidad de establecer, delimitando los errores del curso del mundo, un reino de certeza moral propia basada en sí misma. Como máxima es indiscutible que debo hacer siempre lo que es mejor y sólo debo

interrumpirlo por algo evidentemente mejor. Descartes creía que así alcanzaba la certeza definitiva frente al arrepentimiento, que tanto le preocupaba. El propósito de no querer tener nunca motivos para arrepentirse se identifica con el propósito de no querer exponerse a experiencias relacionadas con la existencia, de no querer aprender ya nada más sobre sí mismo. Para Descartes, detrás de esta actitud se escondía la resolución de impulsar la ciencia sin estorbos de ninguna clase y de conceder validez a la experiencia sólo en cuanto experimento planeado, sin discutir el plan en sí mismo. Mas ¿qué ocurre cuando la experiencia imprevisible del hombre sobre sí mismo afecta precisamente a ese propósito? ¿Cuando, como en Pascal, afecta incluso a la ciencia? ¿Cuando sus supuestos se desvanecen durante la ejecución del plan? Para una experiencia de este tipo, convertida en dialéctica, la *certitudo moralis,* construida en otro tiempo como refugio frente al destino y la historia, vuelve a ser un «estadio en el camino de la vida».

IV.

Teología. Profecía. Política. Crítica de la teología política

«Toda teología escatológica debe convertirse en una teología política a la manera de una teología crítica de la sociedad» [1]. En esta exigencia resume el teólogo católico Johann Baptist Metz una amplia tendencia de la teología católica y protestante. Es una tendencia que afecta incluso a los que no son teólogos. A todo cristiano debe interesarle saber si la teología del anuncio de la salvación cristiana posee un contenido sociopolítico que pueda formularse y describirse. Prescindiendo de algunas sectas, como los Testigos de Jehová, estamos acostumbrados a referir este anuncio de la salvación, en lo que atañe a la vida terrenal, a una interioridad que, en último término, no es socialmente expresable, y la manifestación de la salvación, «la revelación de lo que somos», según dice el apóstol San Pablo, a una vida situada más allá del límite de la muerte. Pues bien, si en lugar de ello o, complementariamente, referimos la promesa de la salvación a un mejor orden social futuro, no cabe duda que nos encontramos ante algo real-

1. J. B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, 1968, p. 106.

mente nuevo. No es que la idea de «erigir ya aquí en la tierra el reino celestial», como dice Heine, sea algo nuevo. Lo nuevo es que los teólogos legitimen teológicamente este propósito. Si al Reino de Dios, predicado por Jesús, se le asigna la función de una utopía que debe operar una determinada transformación de las relaciones sociales, tenemos entonces un nuevo grupo político. Este grupo tendría que distinguirse consecuentemente de los restantes grupos políticos porque promete mucho más de lo que pueden prometer los otros partidos y, al mismo tiempo, porque se presenta con pretensiones proféticas por no tener necesidad de justificar su objetivo con argumentos racionales de ninguna clase. Parece, sin embargo, que la teología política, tal como hoy se presenta, obtiene el contenido de sus fines más bien de impulsos racionales generales de tipo humanitario o político, de suerte que lo específicamente cristiano estriba en una determinada fundamentación del humanitarismo y la emancipación. Con ello, el objeto de la teología vuelve a ser la motivación interna y privada de la decisión política y no su forma política concreta. Pienso que la teología política se encuentra precisamente ante esta alternativa. Se complace en apelar a la función profética de la Iglesia e interpreta ésta como una función de crítica social. Pero al mismo tiempo se resiste a allanar el camino a una política cristiana específica, abogando más bien por una cierta tendencia social crítica de lo social o incluso revolucionaria, que, de cualquier forma, y también sin

fundamentación teórica, forma parte de los elementos de nuestra vida política presente.

La denominada teología política se distingue así del cristianismo político y, en especial, del catolicismo político de los años cincuenta, el cual se identifica simple y llanamente con el anticomunismo, la economía social de mercado y —en Alemania— la fidelidad a la CDU (Unión Demócrata Cristiana). A los ojos de algunos párrocos y obispos, tales distintivos parecían ser más importantes para un buen católico que creer en la Santísima Trinidad. Las herejías dogmáticas expuestas en privado eran un delito de caballero en comparación con la duda sobre la conveniencia del rearme, las bombas atómicas o la capacidad de Konrad Adenauer como el mejor de todos los cancilleres posibles. Detrás de esta «política eclesiástica» no se encontraba ninguna teología política. Ni siquiera se encontraba una moral específica, sino el simple interés eclesiástico. La política de la CDU le garantizaba a la Iglesia la seguridad institucional de ciertos intereses fundamentales, en especial la escuela confesional y la financiación estatal de organizaciones eclesiásticas de formación y beneficencia. A cambio, la Iglesia apoyaba con su autoridad moral la política de quienes satisfacían esta exigencia, sin que se le reconociera ninguna influencia significativa en las restantes esferas de esta política. Adenauer era algo muy distinto a un político clerical. Cuando a pesar de ello la iglesia católica hizo del apoyo a la CDU una cuestión de conciencia, la fundamen-

tación teológica no constituyó obstáculo alguno. No se tomó de una teología política específica, sino de la consideración general de que la salvación eterna es más importante que la temporal, de que los intereses de la Iglesia, que se referían precisamente a esta salvación, tenían la preferencia en cualquier caso respecto a los intereses políticos en sentido estricto. Esta idea ha marcado de manera especial la política eclesiástica de los tiempos modernos. Desde la Edad Media no ha existido ningún intento de política cristiana en sentido estricto. Pero nada está más cerca de semejante política eclesiástica que la alianza con el gobernante respectivo si éste está dispuesto a aceptar la pretendida función protectora. Sólo el que tiene el poder está en condiciones de brindar protección. Mientras la Iglesia tenga autoridad sobre los hombres, su posibilidad de predicar obediencia o desobediencia representa un factor de poder con el cual ha de contar el gobernante. Es, pues, una «potestas indirecta». Ejerce poder político sin poseer responsabilidad política propiamente dicha. Cuando el gobernante al que apoya fracasa, le deja caer. En cualquier caso, ella puede lavarse las manos y declararse inocente; ha requerido su apoyo únicamente en atención a los «intereses espirituales». Por lo demás, no es responsable de su política.

La teología política reciente quiere romper con este tipo de política cristiana. El centro no es para ella la salvación individual del alma ni los intereses institucionales de la Iglesia, sino que se refiere a la política en cuanto política, a la sociedad en cuanto sociedad, y cree que puede deducir del carácter público del anuncio de la salvación criterios para una crítica de las instituciones existentes. En la teología moderna, el acento de lo escatológico lleva a dar más importancia a lo político.

Resumiré mis objeciones contra la teología política en tres tesis:

1. La fundamentación escatológica de la política que propone la teología política se basa en una ambigüedad y falta de claridad respecto al contenido del anuncio cristiano de la salvación.
2. No es posible deducir máximas políticas concretas de los principios teológicos.
3. Una política revolucionaria, lo mismo que sus variantes humanitariamente suavizadas, no necesita, al igual que otra política contemporánea cualquiera, una fundamentación teológica.

Respecto a la primera tesis: *la fundamentación escatológica de la política se basa en una ambigüedad y falta de claridad respecto al contenido del anuncio cristiano de la salvación.* De la orientación escatológica de la fe cristiana referida al futuro de la salvación se puede sacar también una consecuencia opuesta a la que extrae la teología política. Concretamente, la que hasta ahora ha definido de manera especial la relación eclesiástica con la política. Esta relación, en apoyo de la cual acabo de mencionar el ejemplo de la historia de

la posguerra, la califica el canonista católico Hans Barion, en un artículo fundamental sobre «¿Iglesia o partido?» [2], de «completamente pragmática y, en su defecto, igualmente positivista, relativista e histórica» [3]. «La Iglesia ni conoce ni tiene una confesión política» [4]. La apertura a la izquierda fomentada en Italia por el Vaticano y el establecimiento de relaciones con los regímenes comunistas es para Barion expresión de este relativismo eclesiástico, lo mismo que la política del concordato de 1933 o la reconciliación con la República francesa en 1892. Barion fundamenta este oportunismo, en el fondo apolítico, aplicándole el mismo carácter escatológico con que los mencionados teólogos fundamentan el compromiso progresista. «El positivismo y relativismo políticos de la Iglesia no son más que la encarnación histórica de su carácter escatológico, intensamente acentuado hoy por la teología y el Concilio Vaticano II. Tanto en los momentos actuales como durante los dos milenios de su historia tienen plena validez las palabras del apóstol San Pablo: «La figura de este mundo se desvanace. El 'tant que cela dure' del modelo del *ralliement* no es otra cosa que el reflejo secularizador de aquellas palabras de San Pablo, para quien la fundación histórica y jurídica de las decisiones políticas se reduce a nada. El que quiera criticar debe, por la fuerza misma de

2 H. Barion, *Kirche oder Partei?*, en: «Der Staat» 4, 1965.
3 *Ibid.*, p. 161.
4 *Ibid.*

los conceptos, renunciar a la consideración escatológica de lo político» [5].

La tesis de Barion sobre el efecto político de la perspectiva escatológica no está a primera vista tan lejos de la tesis de Metz, el cual habla de la «reserva escatológica» [6]. Bajo este concepto entiende el carácter, por principio, provisional de todas las instituciones histórico-terrenales, pero también de toda «concepción abstracta del progreso y la humanidad» [7], e incluso de la historia en su conjunto. La reserva frente a lo político tiene para Metz, con todo, una consecuencia política de carácter antitotalitario. Protege al individuo tanto de la institución absolutizada como de la tendencia a definirla solamente por el valor que representa en el progreso de la humanidad. Detrás del concepto de reserva escatológica, lo mismo que detrás de la tesis de Barion, se encuentra la tesis clásica de la escatología como doctrina de ese futuro que está más allá de toda historia colectiva de este mundo y que el hombre alcanza con su muerte. Del hecho de ser el cristianismo una religión de ese futuro absoluto concluye Karl Rahner en el mismo sentido que no posee ninguna utopía intramundana de futuro, por lo cual es neutral respecto al contenido material del futuro histórico. «No establece ningún ideal de futuro de contenido determinado, no realiza pronósticos

5 *Ibid.*
6 J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt.*
7 *Ibid.*, p. 110.

sobre él y no obliga al hombre a perseguir metas determinadas de su futuro en este mundo.» Rahner estima también que el cristianismo, mediante su esperanza en un futuro absoluto y su negativa a identificarlo con una utopía intramundana, «protege al hombre de la tentación de activar las justas aspiraciones de futuro intramundano con tal violencia que cada generación es sacrificada en beneficio de la siguiente, convirtiéndose así el futuro en el Moloch al que se sacrifica el hombre real, del que no llega a serlo nunca auténticamente y está siempre sufriendo» [8]. Así, pues, el rasgo no político de la escatología produce indirectamente un efecto político, un efecto antitotalitario. Visto desde una perspectiva semejante, hoy debería existir, por ejemplo, una cierta afinidad entre la fe cristiana y el principio liberal del Estado de derecho.

La característica fundamental de la teología política es, sin embargo, otra tendencia completamente distinta. En otros aspectos de la secularización de la esperanza cristiana, abocada a una utopía de futuro intramundana, Metz ve en el marxismo un proceso que él querría recuperar teológicamente. Metz habla de una «actividad intemporal orientada hacia el final de los tiempos» [9], hacia la ciudad de Dios prometida, que más que esperarla habría que edificarla activamente. No es casualidad que, dentro de la orientación teológica

8 K. Rahner, *Schriften zur Theologie,* VI, 1965, pp. 77-88.
9 J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt,* p. 86.

mencionada, desempeñe Ernest Bloch la función que ejerció Aristóteles para una teología más antigua. El distintivo cristiano no es aquí la relativización de todas las metas intramundanas, sino el compromiso revolucionario. Una ambigüedad semejante se encuentra también en Jürgen Moltmann. Por un lado, Moltmann invita a los cristianos, en nombre de una teología escatológica, a hacer política de izquierdas, a renovar la tradición mesiánica de la esperanza y a reencontrar, en el compromiso revolucionario, su propia identidad. Mas, por otro, insiste en que la esperanza cristiana tiene una dimensión que transciende la política. «Si no existiera esperanza alguna contra la culpa y la vida que termina vacía, es decir, ninguna esperanza de la venida de Dios mismo, todo lo demás no sería más que una renovación del cautiverio y nunca la verdadera huida del cautiverio hacia la tierra de la libertad» [10]. Moltmann habla incluso, en el sentido de la teología clásica, de una «revelación de Dios por Dios mismo». Parece, pues, que habla de dos clases de esperanza: una, que se orienta hacia un orden social mejor, y, otra, cuyo objeto, como dice él mismo, es la venida de Dios. La Iglesia ha presentado siempre una sabia dialéctica del «ya» y del «aún no» en el anuncio que el Nuevo Testamento hace del reino de Dios. En él, el «ya» se refiere al presente de la imitación de Jesucristo y el «todavía no» a la revelación de la

10 J. Moltmann, *Existenzgeschichte und Weltgeschichte,* en: «Evangelische Kommentaire» I, 1968, p. 20.

gloria de Dios en un reino que se sitúa más allá del límite de la muerte y de la historia terrenal. Lo nuevo de la teología política de la esperanza es la cualificación del «todavía no» por un «pero mañana sí», referido a un futuro intramundano. Tanto en Moltmann como en Metz, esta concepción se entrecruza con la tradicional. O bien la relación entre el más allá y el más acá es generalmente directa y la esperanza del más allá conduce a una cierta suavización de la actividad revolucionaria, que significa al mismo tiempo su humanización; o bien se colocan las dos metas de la esperanza en una cierta relación mutua: la relación, por así decirlo, contra una esperanza a largo plazo y otra a corto plazo. Las metáforas que utiliza Moltmann más que aclarar esta relación, la oscurecen, como, por ejemplo, cuando dice que «el nuevo futuro entra en la historia que pasa como en olas anticipadoras» [11]. Me parece, sin embargo, que la pregunta kantiana: «¿Qué puedo yo esperar?», no admite semejante evasiva. Esperar, en el sentido del Nuevo Testamento, no significa, como pretende Dorothee Sölle en una variación crítica frente a Moltmann, «tener por deseable» o «tender», sino esperar con confianza fundada. Y es consecuente consigo misma cuando, después de cambiar el objeto de la esperanza cristiana, ataca también a su estructura en lo que tiene de confianza absoluta. La pregunta es: ¿Hacia dónde se orienta esta confianza? Si fuera hacia el ma-

11 J. Moltmann, *Got in der Revolution, ibid.*, p. 568.

ñana histórico, significaría que el optimismo relativo al destino terreno de la generación futura y al éxito de nuestros esfuerzos forman parte de la existencia cristiana. Dorothee Sölle tiene toda la razón al impugnar el derecho a semejante optimismo. Por lo menos se debería poder preguntar a cuál de las generaciones futuras hay que referir concretamente este optimismo. Los gasificados de Auschwitz, los muertos de hambre en Biafra eran también, para la generación de sus abuelos, la generación futura. ¿Acaso han satisfecho sus esperanzas? La generación a la que referir la esperanza debe ser, por lo tanto, otra que venga en el futuro o quizá incluso la última generación del género humano. A esta primacía escatológica de una generación futura se refirió ya claramente San Pablo cuando, en la carta a los Tesalonicenses, escribe: «Nosotros, los que vivimos, los que quedamos hasta la venida del Señor, no aventajaremos en nada a los que duermen el sueño eterno» [13]. ¿De qué futuro se habla entonces? Los teólogos políticos no han logrado todavía contestar a esta pregunta. Es verdad que intentan enlazar el cristianismo con el mesianismo judío, rejudaizar en cierto modo y colocar a Jesús entre los profetas, subrayando el aspecto futuro del contenido de su doctrina y de su dimensión política. No pueden rechazar la pregunta por su deficiente carácter

12 Cf. *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung»*, Munich, 1967, p. 206.
13 1 Tes. 4, 15.

hermenéutico y hablar de algo como el «futuro respectivo». Con ello caerían en la interpretación existencial, para la cual el futuro es una condición ontológica de la existencia presente. Ahora bien, ellos se distancian precisamente de esta interpretación en favor de la historia concreta. Mas si se trasplanta el objeto de la esperanza cristiana a la historia del mundo, hay que admitir también la pregunta elemental que los apóstoles hicieron a Jesús sobre *cuándo* iba a establecer su reino. Jesús eludió tal pregunta y, aunque entre sus discípulos había «celotes» políticos, se opuso al intento de dar a su misión una interpretación política. Si, no obstante, cayó bajo las intrigas políticas, no fue porque sus pretensiones fueran políticas, sino porque tuvo que chocar con las pretensiones políticas de la totalidad.

La dialéctica del «ya» y del «todavía no», la penetración del reino de Dios en el presente, únicamente es posible cuando la relación entre el «aún no» y el presente es cualitativa y no temporal; lo que importa no es la diferencia entre el mañana y el hoy, sino entre el más allá del tiempo y el ahora. Cuando el «más allá del tiempo» se desvanece, también el ahora, en cuanto que en la escala objetiva es algo distinto del punto de intersección llamado a desaparecer entre pasado y futuro. Con el presente desaparece también la realidad. Qué es presente y qué realidad no puede expresarse con categorías científicas ni sociológicas. La ciencia conoce únicamente el pasado y el futuro, experimentos pasados y pronósticos. Ser, en el sentido de presente, no es su objeto, sino su supuesto. Una teología hostil por principio a la metafísica, que intente determinar sociológicamente su objeto, no puede ser consecuente sin desaparecer como teología. Por eso la teología política debe permanecer aferrada a una cierta ambigüedad respecto al objeto de la esperanza.

La ambigüedad de la posición escatológica de Moltmann y de Metz refleja exactamente una determinada posición política, a saber, la del revisionismo marxista o el socialismo mundial, tal como se ha puesto de manifiesto en la joven izquierda laica, pero más todavía en el experimento checoslovaco. Se trata, por así decirlo, de una fórmula de concordia entre marxistas liberales y teólogos progresistas. Es significativo que Moltmann presente al joven Marx como principal testigo del principio humano de la revolución, la cual aspira a que «en el futuro los hombres se traten humanamente unos a otros» [14]. ¿Por qué se necesita para esta revolución, para esta postura política, una escatología, un principio de confianza absoluta? Considero que el futuro histórico como objeto de la esperanza cristiana no es más que un aspecto del desprecio de todos los sufrimientos pasados. ¿Por qué han de ser ellos en relación al reino de Dios menos importantes que la felicidad de las generaciones futuras? ¿Por qué habría de ser una exigencia de la fe cristiana creer que los que vivan más tarde han de tener privilegios

14 J. Moltmann, *Gott in der Revolution*, p. 569.

respecto a los que han vivido antes? El futuro es objeto de nuestra actividad, de nuestro compromiso, de nuestros esfuerzos morales. Pero puede ser objeto de nuestra esperanza escatológica. Por tanto, pertenece teológicamente al ámbito de la moral o de la ética social, no al de la escatología. Es comprensible que los teólogos políticos no estén satisfechos con el contenido de la ética social cristiana precedente, en cuanto que esta ética social no ha tomado suficientemente en consideración el problema del cambio de las estructuras sociales. Esto no cambia para nada el hecho de que, si no quieren limitarse a ser meros postulados arbitrarios o fanáticos, las normas de acción de una teología política revolucionaria sólo pueden discutirse en el marco de la sociología, de las ciencias políticas o en el de una ética social.

Pero ¿podemos acaso deducir teológicamente la opción a favor de un tipo determinado de política, al menos como obligación moral del cristiano? Me parece que no. Y con esto paso a mi *segunda* tesis:

Los principios teológicos no permiten la deducción de normas de acción política concretas. A la teología política le gusta entender la actuación del cristiano como participación en la acción histórica de Dios. *Gods action in history* se ha convertido en una de las expresiones predilectas de la teología americana. Pero este concepto no da ninguna orientación a nuestros actos. Si entendemos el proceso histórico en el sentido de la visión del Antiguo Testamento como consecuencia

de una acción de Dios, entonces forma parte también de esta visión la otra clave, a saber, la del carácter recóndito de los planes de Dios. La teología medieval y la de principios de la era moderna distinguen con mucha profundidad dos modos de voluntad de Dios. Uno es la voluntad legal, en la cual Dios quiere que nosotros queramos algo. El otro es la voluntad absoluta o bien la voluntad histórica, en la cual Dios quiere lo que ocurre. Esta voluntad no puede servirnos como pauta de acción, sino que frente a ella nos comportamos de una forma esencialmente pasiva; la aceptamos. Tomás de Aquino nos ofrece dos ejemplos [15]. La esposa de un hombre que ha cometido un crimen tiene, en virtud de la voluntad legisladora de Dios, la obligación de proteger a su marido de la policía. El rey tiene el deber de perseguirle, lo que significa que los dos quieren una cosa diferente. La voluntad absoluta de Dios se manifiesta en el hecho de que el hombre sea capturado o no. Otro ejemplo: el médico ha de hacer cuanto está en su mano para salvar la vida del enfermo; que lo consiga o no, no depende ya de él. Es decir, el resultado de nuestros actos no responde siempre a nuestras intenciones. La intención pertenece a la moral; el resultado, a la historia. Es siempre resultado de la colaboración de múltiples factores, de los cuales nuestra acción no es más que uno de ellos. Interpretar la acción propia como colaboración con la acción histórica

15 TOMÁS DE AQUINO, *Sum. theol.* I, II, qu. 19, art. 10.

de Dios significa optar por el partido que probablemente ha de triunfar, significa ponerse por principio a favor de los batallones más fuertes, a cuyo lado se sabe que está Dios. Pues bien, la teología política está muy lejos de esto. Para Metz, lo mismo que para Moltmann, el lugar del cristiano está junto a los que han perdido en la historia. Su compromiso es mejor que su teoría, es un compromiso moral, a menos que tras él se oculte la especulación de ponerse con este compromiso «por delante», o sea, del lado de los que han de mandar mañana. Extraer las normas de acción de la filosofía de la historia y de la teología de la historia equivaldría a la corrupción de la moral. Si contemplamos la historia en su aspecto histórico-salvífico veremos que Dios realiza el bien por medio del mal. Colaborar con la acción histórica de Dios significaría que el fin, que se encuentra en la línea de la tendencia de la historia, justifica todos los medios. Significaría también que el cristiano comprometido políticamente puede esculpir en la hebilla de su cinturón: «Dios con nosotros», pues sus enemigos son los enemigos de Dios. Tal es la consecuencia que necesariamente se sigue cuando la profecía sustituye a la moral. La política se ocupa esencialmente de la amistad y la enemistad. Pero lo que la política puede humanizar, a saber, el reconocimiento mutuo y el respeto a enemigos, el concepto del *justus hostis,* resulta imposible cuando la propia postura política se fundamenta teológica y proféticamente.

Naturalmente, la aceptación de una función profética significa también el fin de la teología como ciencia, como interpretación objetiva de la doctrina cristiana orientada a las fuentes y científicamente responsable. En cuanto tal debe contener, sin lugar a dudas, un tratado sobre lo profético, igual que forma parte de la existencia del individuo cristiano la atención al sentido orientador inconfundible, irreductible a la moral general, de la propia historia. También de esto tiene que hablar la teología. En cuanto disciplina científica no puede, sin embargo, interpretar este sentido orientador. No puede ejercer la función de profeta. El profeta carece de certeza científica. Cristianamente puede distinguirse lo verdadero de lo falso midiendo su exigencia por el Evangelio, lo cual significa al mismo tiempo por las exigencias de la moral humana. Para ello es preciso que no se defina proféticamente la moral y que la interpretación teológica del Evangelio no se convierta a su vez en profecía. Por lo que respecta a la interpretación de los «signos de los tiempos», no es posible distinguir al profeta verdadero del falso más que retrospectivamente. La teología no posee el instrumental de una futurología científica. La escatología sólo puede determinar indirectamente su doctrina de la acción, a saber, mediante una moral. El segundo mandamiento de esta moral, el amor al prójimo, necesita para su traducción a la práctica competencia, imaginación y capacidad de juicio práctica. Todo esto no puede proporcionarlo la teología. Históricamente está justificado

que se enjuicie la moral cristiana tradicional como mera moral privada. En cierto modo no puede aceptarse ni siquiera como reproche, pues el motivo de la preferencia de la salvación de la propia alma respecto a cualquier cambio profano de situación no significa ninguna mala interpretación del Nuevo Testamento. Asimismo es también imposible interpretar la moral cristiana como altruismo. La ley suprema del cristianismo no es la solidaridad humana, sino el amor de Dios. Pero el primado del amor de Dios hace que la distinción entre mí y los demás sea una distinción indiferente. Ante Dios nadie es más importante que yo, ni yo soy más importante que cualquier otra persona. Sin embargo, la ética social cristiana tradicional adaptó demasiado este «ama a tu prójimo como a ti mismo» al marco de las ordenaciones sociales establecidas y lo hizo, además, en un momento en que la posibilidad de cambiar y estructurar las ordenaciones sociales había penetrado ya en la conciencia general. Incluso la palabra «cáritas» es hoy en gran parte equivalente a beneficencia en lugar de solidaridad. Es verdad que la fraternidad de las primitivas comunidades cristianas ignoró y trascendió ampliamente las ordenaciones sociales sin atacarlas directamente. Sin embargo, un cambio profundo de la actitud personal respecto a nuestros semejantes puede convertirse indirectamente en un cambio político. Si una sociedad eleva a principio nacional la discriminación racial, la prolongación, natural para el cristiano, de la comunión eucarística en su comportamiento en la vida civil puede convertirse en un acto subversivo. La prolongación de la solidaridad fraterna a acciones que alteran la sociedad presupone una conciencia moderna específica de la posibilidad de cambiar un orden social en cuanto ordenación establecida por el hombre. Esta idea es del todo ajena al pensamiento premoderno, lo mismo que al neotestamentario. Y, sin embargo, la acción revolucionaria puede convertirse hoy día en una forma de realizar el precepto cristiano del amor. Pero el tema *revolución* está tan lejos de ser un tema específico de la teología cristiana como el de la alopatía o la homopatía.

Si la aplicación concreta del precepto del amor en el ámbito de una sociedad concebida estáticamente no puede ser ya objeto de la teología cristiana sin que esta teología desarrolle una nueva legalidad, no ocurre lo mismo con la cuestión de la opción política. Además de la competencia que conlleva toda práctica del amor, esta opción incluye amplias conjeturas sobre las repercusiones futuras de los actos presentes. Cuando Heinz Robert Schlette transfigura teológicamente la imagen de Kennedy y «pretende interpretar desde la fe» [16] su papel histórico, debe ser asimismo teológicamente lícito defenderle como abogado particularmente peligroso, por ser particularmente inteligente, del imperialismo y el neocolonialismo norteamericanos. El mismo Schlette admite a este

16 H. R. SCHLETTE, *Theologische Meditation über J. F. Kennedy*, en: «Kirche unterwegs», 1966, p. 109 ss.

respecto la posibilidad de error. La disputa sobre el particular no es de tipo teológico, lo cual significa que las ideas teológicas sobre tales temas carecen de valor cognoscitivo. Martin Lutero King era indudablemente un hombre que intentó de manera ejemplar practicar la política como aplicación del precepto cristiano del amor. Si esta aplicación era políticamente correcta, si a la vista de la situación psicológica y sociológica de Norteamérica el movimiento a favor de la integración era un camino más correcto que el emprendido por el movimiento del *black-power,* es una cuestión a cuya solución el teólogo no puede aportar ninguna luz. Quizá pueda señalar que el odio es en cualquier caso anticristiano y que, por ello, el camino de la violencia es un camino arriesgado. Mas esto no es un argumento *a priori* en favor del movimiento de los derechos cívicos, pues un idealismo no realista a menudo extingue menos el foco del odio que una enemistad abiertamente declarada. El precepto cristiano del amor no prohíbe tener enemigos y luchar contra ellos. Prohíbe odiarlos. La Iglesia reconoció en la Edad Media el derecho a la guerra y aprobó las guerras justas; pero no puede decidir si una guerra es justa porque para la definición clásica de guerra justa se requiere, además de una relación adecuada entre la ganancia esperada y los daños ocasionados, la perspectiva fundada de éxito. Dictaminar sobre ésta es algo que compete a los políticos, los generales o los líderes revolucionarios, no a los teólogos. Estos ni siquiera están en situación de

decidir sobre el problema de la causa justa. La exactitud de la teoría marxista de la plusvalía y la explotación es un problema económico; y la importante cuestión, eminentemente política, de si la ayuda al desarrollo tiene a la larga un efecto liberador o si prolonga la miseria, es algo que escapa al dictamen de la teología. Los teólogos pueden decir algo sobre lo que es la buena voluntad. Este es un tema propio de ellos. Cuando San Pablo escribe: «Aunque repartiera toda mi hacienda y entregara mi cuerpo al fuego, si careciera de amor, de nada me serviría», declara manifiestamente el amor, en cuanto aspecto subjetivo de la acción solidaria, tema propio del dictamen teológico. Los teólogos pueden ayudar a despertar la buena voluntad y el amor. Pueden incluso decir que en los momentos actuales debe tener una dimensión política. Pero cuando penetran en esa misma dimensión, únicamente se les puede objetar, como ya se hizo en el siglo XVII: *Silete theologi in munere alieno.*

Los intentos de la teología política de presentar cierta afinidad entre la fe cristiana y determinadas formas de la vida política son ya antiguos. En los primeros siglos de nuestra era, Eusebio y Orosio vincularon directamente la *pax romana* de Augusto al monoteísmo cristiano. Y Carl Schmitt [17], que en 1922 acuñó el concepto de *teología política,* ha demostrado cómo se han trasladado constantemente los conceptos teológicos a los del derecho

17 C. SCHMITT, *Politische Theologie,* Munich, 1922.

público. En 1935, Erik Peterson señaló, por el contrario, cómo en San Agustín la doctrina cristiana de la Trinidad lleva en principio a una ruptura con toda teología política, «la cual se sirve de la predicación cristiana para justificar una situación política» [18]. Ahora bien, la nueva teología política sirve no tanto para justificar como para criticar. Mas ello no supone ninguna diferencia fundamental, ya que en la sociedad actual la crítica es uno de sus elementos fundamentales. Fomenta, según su orientación, una tendencia determinada. Toda tendencia favorece un estado B frente a un estado A. Es verdad que Metz ve en la función de crítica social de la teología y de la Iglesia una realización específica de la relativización escatológica de todas las instituciones. Pero esto es un sofisma. La crítica de la sociedad intramundana no significa la relativización de todo lo existente, sino favorece un estado mundano frente a otro, una institución frente a otra. Si todas las instituciones establecidas fueran malas de por sí, no valdría la pena sustituir una por otra. Si renunciamos a la insensatez que supone considerar mejor a una situación por el mero hecho de ser futura, necesitaremos una buena razón para considerarla mejor. La teología no nos proporciona ninguna razón mejor que las que podemos encontrar sin ella; ninguna razón que nos induzca a

18 E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1936, impreso en *Theologische Traktate*, 1951, p. 105.

considerar probable la mejora de la situación de los hombres en el estado B.

Llego así al *tercer* punto de mi crítica, a la tesis de que la política no necesita la fundamentación que la teología evidentemente no puede darle. Los representantes de la teología política, sobre todo los protestantes, argumentan a menudo partiendo de esta necesidad. Así escribe Moltmann: «La teología de la revolución no es una teología para obispos, sino una teología de laicos, para los cristianos que sufren y luchan en el mundo» [19]. Por mi parte, no puedo imaginarme ni una teología para obispos ni una teología para laicos. No hay una política para políticos y no políticos, no hay una física para físicos y no físicos, a menos que la última fuera quizá una edición popular de la primera. La física es más bien la investigación y exposición científica y sistemática de un aspecto de la realidad que es importante para todos. Algunos hombres se ocupan profesionalmente de este aspecto y cultivan la física. De la misma manera existe también un aspecto de la realidad que es objeto de la teología. Es distinto del aspecto político. Este aspecto interesa a todos. A los que lo realizan se les llama creyentes. A los que se ocupan de su reflexión sistemática, teólogos. No se comprende entonces qué puede ser una teología de laicos.

La idea de semejante teología de laicos surge de una pretensión injustificada de totalidad por

19 J. Moltmann, *Gott in der Revolution*, p. 566.

parte de la teología. Como la teología se ocupa de Dios y como Dios tiene que ver con todo esto, se deduce que la teología debe ocuparse de todo, pero nosotros no somos Dios. Nosotros vemos la realidad bajo aspectos particulares y estos aspectos no se vuelven más claros a través del prisma de la teología. Una teología del arte, del trabajo, de la sexualidad o de la política no añade nada a lo que podemos saber sin recurrir a ella. El lenguaje profundo acerca de Dios me parece un invento de los teólogos, los cuales, por su formación y por su magisterio deberían hablar sólo de Dios, pero como les gusta hablar también del mundo solucionan el dilema diciendo que hablan de Dios cuando hablan del mundo. Un ejemplo de ello es *¿Ciudad sin Dios?*, de Harvey Cox. En este libro se exponen excelentes consideraciones sobre urbanismo moderno y se hace una crítica atinada de ciertos métodos anticuados, aunque bien intencionados, de trabajo social cristiano. Cox ofrece una serie de consejos buenos y competentes para la realización de la solidaridad cristiana en el mundo actual. La mayor parte de estas propuestas son de por sí perfectamente plausibles, pero la ornamentación teológica, traída desde muy lejos, no añade nada a esta plausibilidad. Sin embargo, Cox habla de la «necesidad de una teología del cambio social»[20] y cree comprobar la existencia de una situación escandalosa cuando escribe: «En un época de revolución intentamos vivir sin una teología de la

20 H. Cox, *Stadt ohne Gott?*, 1968, p. 120.

revolución»[21]. Nos gustaría saber por qué es esto realmente tan malo como piensa Harvey Cox. De los cristianos de Cuba dice que «se encontraron en una situación revolucionaria sin tener una teología de la revolución. Uno tras otro, anduvieron confusos y paralizados ante una exigencia tan insólita o fueron reemplazados... Otra vez, los cristianos fueron incapaces de aceptar de forma responsable un cambio social repentino por no poseer una base teórica para comprenderlo o apreciarlo»[22]. En ningún otro sitio se ve tan claramente como en Harvey Cox cómo detrás de una teología política se encuentra a menudo el deseo de que los cristianos puedan estar presentes allí donde ocurra algo. Semejante deseo es enteramente legítimo, pero no necesita para realizarse ninguna nueva teología. No se requiere teología, sino sociología, para entender un cambio social repentino y para apreciarlo. Cuando para ello se necesita teología, es señal de que la secularización no ha realizado aún su obra necesaria. Sancionar teológicamente la secularización, la mundanización del mundo, era el propósito fundamental de la teología política de Metz. Hasta ahora ha omitido, sin embargo, sacar las consecuencias, es decir, volverse superflua en cuanto teología en los asuntos mundanos. *¿Qué clase de mundo mundano es aquel en el que los cristianos no pueden obrar políticamente sin bendiciones teológicas, en el que*

21 *Ibid.*, p. 121.
22 *Ibid.*, p. 120 s.

para una sociología necesitan una superestructura teológica? El propio Harvey opina que la doctrina luterana de los dos reinos se acreditó al impedir que la Iglesia llamara cruzadas a los programas polticos. Si nembargo, estima que, en la práctica, esta posición repercute de una manera conservadora. Favorece a las «autoridades existentes» y considera perjudiciales los movimientos de cambio mientras no se demuestre lo contrario [23].

Creo que la teología haría bien en no despertar, ni en favor de lo establecido ni en favor del cambio, otra cosa que una atención sin prejuicios a las buenas razones. Si la doctrina de los dos reinos consiguió lo que Cox le reprocha —preferir la autoridad existente a la demostración de lo contrario— hizo exactamente lo que era razonable. En efecto, una autoridad solamente puede desempeñar su función cuando tiene de su parte la presunción del derecho, es decir, cuando el que quiere sustituirla por otra necesita presentar razones para ello. Seguir el camino emprendido hasta que se demuestre lo contrario, lo consideraba Descartes un principio moral evidente. La obligación de fundamentar el deseo del cambio es condición de toda acción humana razonable. Incluso una estrategia revolucionaria sólo es posible sobre la base de este principio. También en ella, efectivamente, debe considerarse una buena razón para perseverar en una resolución el haberla tomado una vez hasta

23 *Ibid.*, p. 122 s.

que aparezca otra razón mejor. Si la teología política pretende desvirtuar esta norma elemental de argumentación dando preferencia al cambio como tal, semejante proceder sería una buena razón para no seguir escuchándola. En efecto, las relaciones políticas nuevas sólo se justifican cuando son claramente mejores que las antiguas; si solamente son distintas, por ser nuevas, son ya peores. Consumen más energía para adaptarse a ellas que las que cuentan con la comodidad de lo habitual. Consumen una energía que se le quita a la acción para organizar las condiciones que la encuadran. Solamente cuando la situación existente es la peor de todas las posibles es lícito sostener que cualquier cambio es bueno.

Todo el error de la teología política estriba en que es teología y no un intento político de movilizar a los cristianos con consideraciones razonables para fines políticos razonables. La fe cristiana le brinda al hombre un motivo y, con ello, una posibilidad de trascender sus meras perspectivas de mero interés. Por eso los cristianos pueden desempeñar realmente el papel de pacificadores o promotores de la libertad en situaciones políticamente descaminadas. Varios intentos políticos de los últimos tiempos: el informe EKD sobre la cuestión Oder-Neisse o el memorándum sobre las relaciones germano-polacas del círculo de Bensberg, son iniciativas políticas de este tipo, nacidas del impulso de una conciencia motivada por la fe cristiana. Mas para estas iniciativas no se precisó nin-

guna teología, sino competencia política y buena voluntad. El que estas iniciativas sean provechosas es una cuestión de competencia exclusivamente política y no teológica. Por lo demás, quizá les resulte más fácil a los católicos que a los protestantes renunciar a una teología política para fundamentar la acción política común. En primer lugar, tienen en su tradición del derecho natural el modelo de una doctrina no teológica de la acción. En segundo lugar, y sobre todo, tienen otra manera de ver lo que sirve de fundamento a la comunidad de los cristianos. Los católicos tienen una idea de la comunidad del pueblo cristiano más fuertemente institucional. Precisamente porque esta comunidad existe como grupo sociológicamente perceptible, institucionalmente organizado, para actuar como grupo no necesita retroceder a los primeros principios teóricos que fundamentan la existencia del mismo. Según la concepción católica, creo que para la acción colectiva política o humanitaria de los cristianos, debería bastar, en todo caso, la misma teología que inspiró la oración de un ermitaño. Cualquier otra teología únicamente puede transformarse en una superestructura ideológica, que se puede suprimir sin que ello suponga perjuicio alguno.

He intentado demostrar que la teología política edifica sobre una interpretación equívoca de la escatología; que no arroja resultados políticos de forma concluyente, y que una política entendida en sentido cristiano no necesita para nada de una

teología política. La idea de una teología política, en sentido moderno, proviene de la teoría de la Restauración francesa. De Bonald, el sistematizador de esta teoría, tocó ya el tema en 1792. Propuso «contemplar la sociedad política desde el punto de vista de la religión y la sociedad religiosa desde el punto de vista del gobierno político, o sea, contemplar la política como teólogo y la religión como político» [24]. De Bonald había deducido la verdad de la doctrina cristiana de su utilidad para la sociedad. El fue quien definió la religión y el ateísmo como presencia y ausencia de Dios. Pero exageró hasta el punto de hablar del «establecimiento y la conservación de Dios a través de la sociedad» [25]. La teología de la muerte de Dios no es otra cosa que un giro progresista de la doctrina de este gran conservador: la sociedad moderna no produce a Dios; Dios está ausente; por lo tanto, está muerto. Pero un Dios que ha muerto es un Dios que no ha existido nunca. No ha sido más que una ilusión, un existencial humano, una proyección antropológica, una garantía de la moral. De hecho, este Dios moral, antropológico y sociológico, está muerto. No lo necesitamos ya. Le hemos dado muerte, como observó por primera vez Nietzsche. Esta teología antropológica es incapaz de comprender lo que los hombres han

24 L. G. A. DE BONALD, *Théorie du pouvoir*, en: «Oeuvres complétes», París, 1864, I, p. 327.
25 *Ibid.*, p. 475.

concebido bajo el nombre de Dios. Cuán lejos está esta teología de la afirmación de Heráclito: «Para Dios todo es bueno, bello y justo», o de la de Wittgenstein: «Dios existe pase lo que pase, pase lo que pase Dios existe.» Realmente un Dios que no fuera más que la confirmación de la bruta facticidad sería, a su vez, un suplemento superfluo de ella. De cualquier modo, todo es como es. La palabra «Dios» debe tener un sentido que no está ya dado en los hechos. Mas cuando entendemos este sentido sólo moralmente, cuando se piensa frente a la facticidad, se piensa como impotente. Un Dios impotente no puede salvar, y el que no puede salvar, tampoco puede exigir obediencia. Dios como futuro abierto del hombre, Dios como sentido de su existencia, es una fórmula bella pero vacía, si al mismo tiempo no se concibe a este Dios como principio poderoso. Un Dios que no es alfa, tampoco puede ser omega. Sin una doctrina de la creación no existe escatología. Un Dios que no tiene nada que ver con el alfa del Centauro no puede significar para nosotros nada sobre lo que valga la pena hablar. No puede salvarnos de la muerte, pues seríamos sólo un fragmento de la naturaleza. El concepto cristiano de Dios se falsea cuando se reduce a lo específicamente cristiano. La afirmación de que Dios es amor no debe expresar una tautología, no debe ser simplemente una palabra más para designar el amor. Supone más bien ya una precomprensión de la palabra «Dios», en virtud de la cual es un

enunciado nuevo y sorprendente proclamar que Dios es amor. En todo caso, esta precomprensión alude a alguien que necesita del hombre menos que el hombre de él. El núcleo del cristianismo no es la promoción de acciones benéficas, sino el anuncio de una alegría que es invulnerable, porque su fundamento se encuentra más allá de todas las posibles situaciones adversas. El cristianismo entiende el amor no como contagio del sufrimiento ajeno, sino como fuerza comunicativa del que es feliz. Sólo el que es feliz puede aportar algo a la felicidad de los demás; ya sea orando en el desierto, ya sea encabezando o impidiendo una revolución. La fuente de esta dicha no tiene nada que ver con la política. La llamamos Dios. Dietrich Bonhoeffer, un hombre que resistió a las pretensiones totalitarias de la política, al que la teología reciente se complace en invocar, escribió en cierta ocasión: «Un Dios que exista, no existe.» Con ello rechaza la reducción de Dios a una facticidad neutral y objetiva. Esta expresión fue pensada como correctivo. Cuando se la eleva a dogma, necesita también un correctivo. Me parece que hoy es el momento de destacar las palabras de otro hombre, Andrej Sinjawski, escritor ruso, condenado en 1966 a siete años de trabajos forzados en Siberia. «No hay que creer por una vieja costumbre, por miedo a la muerte, ni por todas las catástrofes, ni porque alguien nos obligue o nos infunda miedo, ni por principios humanistas, ni para salvar el alma o para ser original. Hay que

creer por la sencilla razón de que Dios existe.» Y estas otras palabras de Sinjawski, con las cuales quiero concluir, y que quizá pudieran servir de lema a una nueva teología, cuando haya pasado la ola antropológica: «Hemos pensado demasiado en el hombre. Es hora de pensar en Dios» [26]

26 Citado según «Die Zeit», 1966.

V.
Moral y violencia

Eric Weil escribe en su *Filosofía política:* «El primer crimen, el crimen fundamental del Estado moderno, es el uso de la violencia (incluso la indirecta) por parte de un individuo. Sólo el Estado puede obligar.» Y Weil prosigue: «Es una visión muy tardía de la vida de los grupos y de los hombres la que se expresa en este resultado» [1]. ¿La visión tardía es también una visión definitiva? La pregunta apremia hoy de nuevo, diez años después de la obra de Weil. El monopolio de la violencia del Estado se combate con éxito. El uso de la violencia por parte de los individuos se extiende cada vez más y no bajo la forma de la criminalidad corriente, sino de tal manera que los que se sirven de la violencia recurren a razones morales justificativas. Se trata —según la dirección de la que venga la violencia— de un mundo mejor o de conservar uno bueno que se opone al

1 E. WEIL, *Philosophie Politique,* dt. Neuwied, 1964, p. 169 s.; cf. HEGEL, *Die Verfassung Deutschlands. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie,* ed. Lasson, p. 113 s.: «Promover la anarquía contra un Estado es el delito supremo o, más bien, el único.»

monopolio de la violencia del Estado. Este fin justifica en principio todos los medios. Por eso la cuestión de la violencia no es en absoluto una cuestión moral, sino solamente táctica. Cuando la violencia acerca más la meta, está incluso justificada.

¿Es esto cierto? Se trata de una cuestión de filosofía práctica. La filosofía práctica se ocupa de la acción bajo el aspecto de su justificación intersubjetiva. ¿Puede ser la violencia objeto posible de una justificación moral, es decir, intersubjetiva?

Sobre el concepto de violencia

¿Qué entendemos por violencia? Por violencia entendemos una forma determinada de influencia de unos hombres en otros con el fin de provocar en éstos determinadas acciones u omisiones. Distinguiré tres tipos de influencia:

1. La influencia a través de la violencia, es decir, la influencia física directa en los hombres a fin de obligarles a adoptar una conducta determinada. La mayoría de las veces se trata de impedir acciones, no de suscitarlas. Para esto se necesitaría alguna motivación propia. En contra de lo que dice el proverbio, no se puede obligar al perro a cazar. Tales impedimentos se producen constantemente. Donde yo estoy sentado no puede sentarse otro al mismo tiempo. Que se llame violencia al hecho de estar yo sentado depende

ante todo de si el otro tiene o no derecho a este puesto. Cuando cierro mi casa, no ejerzo violencia; pero sí cuando cierro a alguien la puerta de su casa. Parece como si el concepto de violencia sólo pudiera concebirse rigurosamente relacionándolo con un orden jurídico ya establecido, es decir, como poder ilegítimo. Sin esa relación, con un orden establecido, la violencia sólo podría definirse subjetivamente: sería lo que alguien experimenta como limitación de su libertad de movimientos. No habría criterios intersubjetivos.

2. La segunda forma de influencia es a través de la palabra. Con ella buscamos influir directamente en la motivación de otro. La palabra ideal es exactamente opuesta a la fuerza física directa. Se trata de aquella palabra basada en el supuesto formulado por Platón: «El bien, cuando se manifiesta, es común a todos» [2]. En este supuesto puedo decirle al otro por qué deseo que se comporte de ésta o de la otra manera. Y puedo hacerlo con la esperanza de que la misma razón pueda motivarle. La palabra retórica es distinta. En ella se intenta mover a otros a adoptar una conducta mediante argumentos *ad hominen*, es decir, con razones que no son aquellas por las que deseamos que los otros adopten semejante conducta. La publicidad se basa en esta retórica.

3. Entre estas dos formas de influencia, la violencia y la palabra se encuentra, con diversa

2 *Gorgias* 505e.

inclinación hacia uno u otro lado, una tercera, el poder social. Consiste ésta en influir en las circunstancias de la vida que motivan la conducta de los hombres. Así, el instrumental de una moderna política coyuntural consiste no en lograr una conducta económica general deseable haciendo que cada uno tenga presente el bien común y sugiriéndoselo como motivo, sino en crear, mediante una política de impuestos y de créditos, circunstancias que estimulen al individuo al adoptar, por propio interés, una conducta que esté de acuerdo con los deseos del que sustenta el poder. El Estado puede llevar a cabo una política demográfica creando ayudas a la natalidad o imponiendo cargas tributarias a partir de un número determinado de hijos. En este sentido ejerce poder el que está en condiciones de relacionar consecuencias positivas o negativas para otros con una conducta determinada y de influir en ella a través de la conciencia de tales consecuencias. Frente a la importancia de las influencias de este tipo, los casos de mera convicción, por un lado, y de violencia física, por otro, son fenómenos marginales.

Pues bien, uno de los argumentos decisivos para justificar el empleo de la violencia física ilegal consiste en no reconocer al poder social como una forma específica de influencia y presentarlo, por el contrario, como violencia estructural o latente. La violencia física, que obliga a manifestarse a la latente, puede entenderse, por ello, como mera antiviolencia.

La cuestión de si la seducción y la amenaza, o el suscitar miedo y esperanza pueden identificarse con la coacción, surge en filosofía en relación con la pregunta sobre si las acciones que tienen lugar bajo semejante influencia son libres o no. Existen dos tipos de respuesta a esta pregunta: una, la de Aristóteles; otra, la de Thomas Hobbes. Hobbes responde sin ambages: estas acciones son libres [3]; no hay más que una forma de carencia de libertad y, por tanto, de coacción: la violencia física. Ni siquiera al miedo a la muerte se puede llamar violencia, pues el que obra por miedo a la muerte es también libre. Así, pues, libre no significa para Hobbes otra cosa que determinado por el paralelogramo psíquico de fuerzas de la motivación y no por un influjo mecánico. Si alguien renuncia a hacer gimnasia en una línea de alta tensión, aunque de no ser peligroso le hubiera gustado hacerlo, o si por miedo a la muerte entrega su monedero a un ladrón, su conducta está motivada en ambos casos de manera análoga y es libre por estar motivada en general, es decir, psíquica y no mecánicamente [4]. La violencia física y la amenaza con ella o el miedo a ella no son una misma cosa, sino más bien cosas antagónicas. El miedo transforma la violencia en motivación, convirtiéndose así en «el principio de la sabiduría». La razón edifica sobre el miedo a la violencia. Y el Estado es aquella situación en la cual en

3 Th. HOBBES, *Leviathan,* English Works III, p. 196 s.
4 *Ibid.*

lugar de la violencia domina el miedo a ella, es decir, la razón. En el Estado, el miedo a la violencia conduce a la seguridad. El que por miedo a una muerte violenta obedece a las leyes disfruta de su protección. El miedo a la violencia, lejos de privar de libertad, es justamente la condición de la única libertad que existe: el ser libre de la violencia, es decir, tener libertad para obrar. Las influencias que he llamado «poder» no constituyen para Hobbes una clase originalmente independiente, sino que son el resultado de la dialéctica entre la violencia y el miedo. Por un lado, el poder en sí mismo es violencia monopolizada; pero, por otro, la monopolización equivale a la realización de la razón y, por tanto, al fin de la violencia.

Aristóteles había visto el problema menos dialécticamente, pero de una forma más diferenciada. En el capítulo primero del libro tercero de la *Etica a Nicómaco,* donde se aborda el problema de la voluntariedad de los actos, Aristóteles constata expresamente la existencia de una esfera de acciones de «naturaleza mixta» [5]. Son las acciones que se hacen por miedo, o bien con la esperanza de «salvar un gran bien». Aristóteles menciona como ejemplo al tirano que obliga a un acto ignominioso con la amenaza de dar muerte en caso contrario a los padres o a los hijos. Asimismo cita el ejemplo del que en una tempestad, para salvar su vida, arroja por la borda sus bienes [6]. ¿Son

5 ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* 1110a.

6 El último ejemplo lo explica también Hobbes en el lugar citado.

libres tales actos? Aristóteles afirma que puede ponerse en duda y termina decidiendo que tales acciones constituyen un ámbito peculiar. Tales acciones son libres en cuanto que su principio está en la misma persona que obra, es decir, en su motivación. Es cierto que existe la amenaza de cosas insoportables para la naturaleza humana; pero esta amenaza no obliga sin más. Existen, en efecto, acciones como el matricidio, a las cuales hay que preferir la muerte incluso con tortura y ante las cuales no sirve de disculpa un estado de necesidad impuesto. En líneas generales es cierto que existen cosas que hacemos libremente, pero sólo *rebus sic stantitbus,* o sea, porque son un mal menor. De no ser por las alternativas todavía peores no las haríamos nunca por ellas mismas. Tales acciones son voluntarias respecto a las circunstancias dadas, pero en sí mismas son involuntarias, porque nadie «se decidiría por ellas como tales». Es, pues, evidente que para Aristóteles no basta que una acción esté psíquicamente motivada para que se la pueda llamar libre. Para la libertad se requiere algo más, como ausencia de coacción exterior: unidad de la voluntad consigo misma, «amistad consigo mismo», «anhelar con toda el alma una única y misma cosa» [7]. Las acciones que son consecuencia del miedo carecen de libertad no por estar condicionados de algún modo, sino porque en ellas se pierde la unidad de la voluntad.

7 *Etica a Nicómaco,* 1166a.

«Las acciones mixtas», es decir, las que se realizan bajo el dictado del principio de la realidad por encima del principio del placer, son las más frecuentes en nuestra vida. A ellas les corresponde aquella esfera media de influencias que he llamado ejercicio del poder. Este se distingue de la coacción, la cual produce acciones carentes de libertad, y de las palabras que convencen con razones, las cuales dan una visión determinada de lo que es deseable *en sí,* visión que tiende directamente a la libre voluntad. En parte coincide con el significado peyorativo del término «manipulación». Sólo que este concepto implica la mayoría de las veces el aspecto de la dirección inconsciente, mientras que el gobernante puede hacer que se reconozca claramente el fin de sus medidas de gobierno. Lo que ante todo distingue a Aristóteles de Hobbes es la negativa a dejarse orientar por la discusión del problema de la libertad y la coacción en el caso extremo. Así como amenazar con la tortura nos acerca necesariamente a la coacción, ya que se violaría la facultad de la naturaleza humana de afirmar su libertad, también sería ridículo, dice Aristóteles, negar la libertad de cuanto sucede por placer o por el bien [8]; y sería ridículo, podemos seguir nosotros, denominar violencia todas las influencias sobre la realidad que relacionan determinadas formas de conducta con cualquier tipo de gratificaciones o sanciones. Mas entonces, ¿qué es lo que hace que el ejercicio del

8 *Ibid.,* 1110b.

poder se convierta en coacción, en violencia? La respuesta a esta cuestión sólo puede darse recurriendo a la subjetividad del interesado: hay que hablar de violencia, de coacción, cuando la influencia en el que obra obstruye su unidad consigo mismo, la unidad de su voluntad. Mientras el sistema de gratificaciones y sanciones es aprobado en su totalidad por el que obra dentro de ellas, queda garantizada la unidad de la voluntad, aunque en el caso particular sus representaciones no respondan a sus deseos o los perjudiquen. Esta es la razón de la norma estoica de plegarse a la necesidad que no se pueda cambiar. Cuando se rechaza el sistema, se transforma en coacción respecto al interesado. Con ello no hemos dicho nada aún sobre la justificación de la coacción. El sistema puede ser recusado por su notoria injusticia o bien porque los interesados rechazan supuestas limitaciones de su capricho y no quieren otro objeto de la voluntad que la satisfacción ilimitada de sus inclinaciones. Por ello, el régimen de una sociedad hedonista únicamente puede ser represivo y despótico. Basta con lo dicho sobre la fluidez de fronteras entre ejercicio del poder y violencia. La misma imprecisión presentan los límites entre las palabras, por un lado, que desean convencer, y el ejercicio del poder, por otro. Conocemos el concepto de la *selffulfilling prophecy.* Y sabemos, ante todo, que el empleo de los medios que hacen posible hablar a tantos hombres implica un aspecto del ejercicio del poder. Ya Platón emitió un diagnóstico sobre la elocuencia retórica como tal,

en oposición al diálogo científico como una forma de voluntad de poder. Por eso el coloquio encaminado al conocimiento es, frente al discurso retórico, un diálogo orientado hacia la realidad y mantenido entre unos pocos interlocutores, dos a ser posible. De ahí se sigue que la exigencia de discutir, por ejemplo, con un círculo más amplio de participantes sólo puede estar motivada por la necesidad de hacer un balance de fuerzas, y no por la de una intersubjetividad y un control científicos.

Vamos a ocuparnos ahora del problema de la violencia física desde el punto de vista de su justificación moral. Justificar moralmente un acto significa exigir de todos su aprobación al menos en principio. ¿Pero puedo esperar que apruebe esta violencia aquel contra el que la ejerzo? La violencia se emplea para provocar una situación que otro no aprueba. Que no la apruebe no quiere decir, evidentemente, que no pueda exigir yo su aprobación. Sin embargo, lo que de hecho no puedo exigirle es que apruebe la violencia mientras no apruebe el fin. La violencia supone precisamente la no aprobación y resulta superflua cuando se está de acuerdo sobre su fin.

Por eso la justificación moral de la violencia es —*prima facie*— una *contradictio in adjecto*. La violencia es la ruptura de la comunicación, la cual es el medio de toda justificación posible. De esta fundamentación cabe deducir las circunstancias bajo las cuales la violencia no merece condena moral. En primer lugar, cuando la comunicación ha sido ya rota por la violencia del otro, es decir, cuando la violencia es simplemente una contraviolencia. En segundo lugar, cuando la capacidad de comunicación y, por tanto, de responsabilidad del hombre está tan poco desarrollada que otros hombres deben interpretar sus intereses a largo plazo e imponer su voluntad en contra de la de los otros en ese momento determinado, presumiéndose el posterior asentimiento del interesado a la violencia ejercida contra él. Tal es el caso del menor de edad respecto al tutor.

La violencia que ejerce el poder del Estado se justifica en los Estados pre o posliberales como violencia con menores, y en los Estados liberales —incluido el Estado de Hobbes— como violencia colectiva en respuesta a la violencia de unos hombres contra otros. El lado débil de la concepción que hace referencia a los menores estriba en que la minoría de edad del Estado no está temporalmente delimitada y, por ello, no puede producirse la adhesión ulterior de los que alcanzan la mayoría de edad.

Ahora bien, lo peculiar de los modernos actos de violencia individual ilegítima es que sus defensores reivindican estos dos tipos de justificación. En primer lugar, definen su violencia como respuesta al poder público, interpretado como «violencia latente». Y, en segundo término, reivindican derechos de minoría respecto a sus conciudadanos; es decir, limitan el círculo de aquellos cuya posible aprobación de mi acto puede resultar relevante, colocando los criterios de mayoría de edad

sobre los criterios legales. Cuando emplean la violencia lo hacen convencidos de que actúan de acuerdo con el interés bien entendido de sus pupilos y, como la tutela es consecuencia de una ideología emancipadora, movidas por la esperanza de conseguir ulteriormente su asentimiento.

Paradójicamente estos dos argumentos utilizados para justificar el empleo de la violencia ilegal tienen en común un acusado moralismo. Quienes los emplean rechazan por principio el ejercicio del poder y del dominio sobre los hombres. La comunicación que interrumpen la consideran inexistente al no estar libre de dominio. Interrumpen una comunicación falsa, a fin de eliminar con ayuda de la violencia las causas de la deformación. La libre comunicación de todos con todos se entiende no como espacio libre para una situación de asesoramiento asegurado por el dominio, sino como ideal de organización de toda la sociedad. Todo cuanto impide la realización de este ideal es esencialmente violencia y, por lo tanto, la contraviolencia está justificada por ese ideal. A continuación desearía examinar no la posibilidad de realizar el ideal en sí mismo, sino el primero de estos dos argumentos en favor de la violencia ilegal al servicio de dicho ideal. El segundo argumento he intentado analizarlo críticamente en otro lugar [9].

9 Cf. R. Spaemann, *Autonomie, Mündigkeit, Emanzipation. Zur Ideologisierung von Rechtsbegriffen*, en: «Erziehungswissenschaft» 1971, p. 317 y ss. Cf. también el capítulo de la p. 10 y ss. de este volumen.

La crítica kantiana del derecho a la resistencia

Prefiero discutir el primer argumento siguiendo las reflexiones de Kant sobre el derecho a la resistencia y a la violencia revolucionaria. Aunque estas consideraciones datan de hace casi dos siglos, hasta ahora no se ha aducido nada concluyente en contra de ellas y, además, en filosofía no hay necesidad de comenzar siempre de nuevo. La doctrina del derecho a la resistencia se desarrolló desde la Edad Media en estrecha relación con la doctrina del tirano. Bartolo de Sassofterato fue el primero en establecer una distinción que se encuentra ya en Tomás de Aquino, a saber, la distinción entre el tirano *ex defectu tituli* y el tirano *ex parte exercitii* [10]. El primero es tirano porque no posee una legitimación jurídica para ostentar el poder de gobernar; el segundo lo es porque gobierna en contra del bien común. En ambos casos, la doctrina política de la Edad Media y del Renacimiento reconoce el derecho a derrocar al gobernante por la fuerza, aunque rodeándolo de múltiples cautelas. La violencia aquí empleada se entiende como antiviolencia. El poder del tirano no es un dominio legítimo, sino en sí mismo violencia. Y así escribe Tomás de Aquino [11]: es verdad que la rebelión, *seditio,* no está, en principio, permitida; pero alzarse contra el tirano no es sedición ni

10 Coluccio Salutati, *Tractatus de tyranno.* Kritische Ausgabe m. hist.-jurist. Introducción de Fr. Ercole, Berlín, 1914.

11 Tomás de Aquino, *S. th.* II, IIae qu. 42, art. 2 ad 3.

rebelión, puesto que es más bien el propio tirano el que se rebela contra el orden legítimo. Santo Tomás condicionaba, sin embargo, el derecho del pueblo a replicar con la fuerza, entre otras cosas, a que la réplica fuera lo bastante fuerte como para derrocar al tirano, ya que, en caso contrario, no conduciría más que al caos interno y a la agravación de la tiranía.

Frente a esta doctrina, Hobbes formuló la inevitable pregunta: *Quis judicabit?* El derecho a la resistencia convierte a cada uno, en última instancia, en juez de su propia causa, con lo cual elimina el *bonum commune* fundamental: la paz interna, la seguridad de los ciudadanos en el disfrute de los derechos cívicos. El que está en situación de garantizarlos, puede *eo ipso* ejercer legítimamente el poder. El problema del tirano no se plantea ya, ni *ex defectu tituli,* ni *a regimine.* La efectividad del dominio, es decir, su capacidad de conseguir la paz interna por la fuerza, equivale a su legitimación.

La tesis de Hobbes, según la cual el jefe del Estado no puede ser injusto con el ciudadano, Kant la califica de «terrible», si se la considera «en general». Pero es «enteramente justa», según Kant, «si por injusticia se entiende aquel lazo que concede al agraviado el derecho a usar la fuerza contra el que procede injustamente con él» [12]. Semejante derecho a la violencia, el derecho a una resistencia violenta, no existe, según Kant, para

12 Kant, *Werke* (edición Akademie) 8, p. 303 s.

ningún miembro de un orden jurídico. ¿Por qué no? Kant distingue entre estado jurídico y estado legítimo [13]. Es jurídico el Estado en que existen leyes y un poder público que garantiza su cumplimiento. Es legítimo el Estado en el cual las leyes son justas. Se trata de una distinción que coincide ampliamente con la más reciente de legalidad y legitimidad. Pues bien, la tesis de Kant sostiene que donde existe un estado jurídico sólo puede establecerse un estado legal de manera jurídica, lo que significa que Kant impugna todo derecho a una resistencia activa. La razón es la siguiente: a través del estado jurídico se constituye un sujeto colectivo de una posible voluntad común [14]; se abandona el «estado de naturaleza». La exigencia de abandonar el estado de naturaleza «en todo el que sigue a su propio criterio» y de someterse con todos los demás a una fuerza pública, legal y exterior, es la primera exigencia jurídica general, sin cuyo cumplimiento habría que renunciar a todos los conceptos jurídicos [15]. Quien pretendiera hacer depender el respeto a una constitución de la legitimidad material de las leyes no sabría lo que pide. El nacimiento del estado jurídico no es ningún proceso legal, sino más bien de índole natural; es decir, en el comienzo del orden jurídico hay un acto de violencia, «en cuya fuerza se funda luego el derecho público» [16]. Así, pues, el *defectus tituli*

13 *Ibid.*, 8, p. 373, nota.
14 *Ibid.*, 8, p. 371.
15 *Ibid.*, 6, p. 312.
16 *Ibid.*, 8, p. 371; cf. también 6, p. 372.

existe, en definitiva, en todo soberano. La violencia es esencialmente injusta. Por tanto, según Kant, una constitución libre y justa sólo puede realizarse a través de la reforma de una situación inicial, cuya única legitimidad consiste al principio en la existencia de un monopolio estatal de la violencia. La monopolización de la violencia es un cambio cualitativo. Enlazando con las consideraciones iniciales podemos decir que transforma la violencia manifiesta en latente; o, mejor dicho: la violencia en dominio soberano. Su característica distintiva es la capacidad de autolimitación, porque ya no se ve precisada a una constante afirmación de sí misma. Ya había dicho Rousseau que toda maldad procede de una debilidad y que la bondad es la consecuencia necesaria de la omnipotencia de Dios [17]. Sólo el poder soberano puede permitirse el lujo de hacer sitio a consideraciones morales, a puntos de vista de la razón práctica y de llevar paulatinamente a la comunidad de su forma natural a otra racional y justa.

Frente a esto, la violencia revolucionaria significa la eliminación del sujeto de toda reforma posible, el abandono de la racionalidad alcanzada, la vuelta al estado de naturaleza, es decir, al estado del poder simplemente natural. Como en él no puede existir ninguna regulación legal de la ilegalidad, en la discusión del monopolio legal del poder no existe ningún juez que pueda decidir sobre la legitimidad o ilegitimidad de una acción violenta.

17 J. J. Rousseau, *Emile*, ed. Garnier, p. 48.

Cada uno se constituye en juez de su propia causa. El desenlace es el resultado de una competencia de fuerzas físicas, a saber, justicia o injusticia, razón o sinrazón, y como ambas partes están convencidas de su posesión, no hacen nada para su desenlace. Por este motivo, Kant considera alta traición el menor intento de motín; es decir, el intento de asesinar a la patria, que sólo puede merecer los más severos castigos.

Las cosas son distintas cuando una revolución ha tenido éxito y conduce a un nuevo monopolio del poder. Entonces vale para ella lo que para cualquier orden político. La índole natural de su origen no dice nada en contra de su legitimidad. A un gobierno revolucionario no se le puede exigir un título jurídico legitimador, del mismo modo que tampoco puede exigírsele a cualquier otro gobierno. Por eso el nuevo orden puede pedir la misma lealtad que el antiguo, es decir, una lealtad que respecto a la Revolución francesa se deduce de que el nuevo Estado es un Estado. Con su tesis es por lo que Kant se situó políticamente del lado de la República y en contra de cualquier intento de restauración e intervención por la fuerza. Mas si en lugar de ello el nuevo Estado fundara su exigencia de lealtad en su propio contenido, es decir, si la dedujera de su carácter revolucionario, se convertiría en una tiranía política. Si la lealtad de los ciudadanos se basa sustancialmente en la adhesión a las leyes del Estado, éste ha de arriesgarlo todo para asegurar esa adhesión y debe entender la manifestación de disidencias

respecto a su legislación como negación de la lealtad, que ha de perseguir como invitación a la desobediencia. Sólo cuando la obediencia en contra de las leyes se distingue de la adhesión a su contenido cabe tolerar una crítica de las leyes capaz de conducir a su mejora. Esta había sido ya la opinión de Spinoza, quien en su *Tractatus theologico-politicus* había exigido una libertad ilimitada de opinión y de expresión. Spinoza sólo quiso exceptuar de la tolerancia una opinión, a saber, que no es preciso obedecer a la autoridad cuando se desaprueba sus leyes y disposiciones [18]. Si la crítica a la autoridad debe ser libre, la manifestación de *esta* opinión ha de ser ilegal.

La mejora de las relaciones humanas, según Kant, puede llevarse a cabo de tres maneras. Mediante una acción encaminada intencionalmente a esta mejora, de forma casual o mediante un proceso natural de evolución. El objeto posible de una justificación sólo puede ser una acción encaminada a esta mejora. Mas esta acción supone un orden jurídico ya existente y sólo es posible en el marco del mismo. Por eso la revolución violenta en cuanto tal no puede reconocerse como acción encaminada a la mejora de las relaciones humanas, ya que elimina al sujeto de posibles mejoras y le deja a merced del mecanismo de antagonismos naturales. De ahí que, para Kant, la revolución no sea propiamente un acto político,

18 SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus*, *Opera*, ed. Gebhardt, III, 242.

sino un acontecimiento natural que el político debe impedir con medidas apropiadas de tipo social-eudemonístico. Si Kant completa el principio de la constitucionalidad del Estado con una cierta «florescencia» social y estatal lo hace en orden a «asegurar su situación jurídica especialmente contra enemigos externos del pueblo», «porque el Estado, sin el bienestar del pueblo, no tendría fuerzas suficientes para resistir a los enemigos de fuera o para conservarse como entidad común» [19].

¿Cómo es posible con esta visión de las cosas que Kant diera, a pesar de ello, su entera adhesión a la Revolución francesa? Es posible porque, según él, la Revolución francesa no era una revolución [20], sino una reforma radical desde arriba. El cambio de constitución se había realizado en el marco de la legalidad. El mismo rey había renunciado a sus facultades legislativas [21] y había firmado la Constitución de 1791. En cambio, Kant describe la ejecución de Luis XVI con el horror más profundo como una perversión de los principios fundamentales del derecho. Y ello como consecuencia de la formalidad jurídica del asesinato. En lugar de condenarle a muerte jurídicamente hubiera sido preferible asesinar al rey sin más. Kant compara la ejecución con el pecado contra el Espíritu Santo, que no se perdonará ni en éste ni en el otro mundo [22]. ¿Por qué esta

19 KANT, *Werke*, 8, p. 298 s.
20 *Ibid.*, 7, p. 87.
21 Cf. *Ibid.*, 6, p. 341.
22 *Ibid.*, 6, p. 320 s., nota.

comparación? Porque aquí no sólo se hace una excepción la regla según el modo de todo acto inmoral, sino que además se pretende convertir la regla en el derecho para perpetrar un acto de violencia contra el supuesto de todo derecho, a saber, la inviolabilidad de su guardián.

Por lo demás, Kant cree que las revoluciones en sentido estricto tampoco frustran definitivamente el camino hacia una constitución republicana legal, sino que deben contribuir a su promoción. Esto es posible porque, para Kant, la vuelta a la naturaleza equivale a abandonar el acontecer a la ciega casualidad. Kant está convencido —tema sobre el que no vamos a profundizar aquí— de que la propia naturaleza tiende a producir una constitución republicana perfecta para todos los hombres y de que para ello no precisa tanto de las acciones morales de los hombres orientadas directamente a esta constitución, sino que más bien se sirve precisamente de sus malas inclinaciones y de los antagonismos de ellas resultantes. Entre los preparativos con los que la naturaleza consigue su fin se cuentan también las revoluciones. Son, por así decirlo, un caso extremo. Si promueven el bien, no es porque los revolucionarios quieran el bien; la buena intención de los revolucionarios no contribuye en nada a ello. Lo que hacen los revolucionarios no es mejor que lo que hace cualquier tirano beligerante e incluso es peor. Eliminan una base ya existente de acción racional. Sin embargo, resultan útiles para establecer el supremo bien

político, lo mismo que lo hacen las guerras, en cuanto acontecimientos naturales que favorecen la meta de la humanidad por encima de la actuación de los hombres. Desde luego, lo promueven de una manera más difusa y costosa que las acciones directamente encaminadas a ello, a saber, las reformas desde arriba. Por ello, Kant invita a la sabiduría del Estado a servirse de las revoluciones como «llamada de la naturaleza», en orden a realizar una constitución legal fundada en principios de libertad mediante reformas fundamentales [23]. Cuando no se atiende esta llamada de la naturaleza y se elimina esta base institucional de cooperación humana, la naturaleza se adueña del poder bajo la forma de una actividad violenta opuesta y establece por sí misma el telos que los hombres no han querido establecer cooperando con su acción [24]. Pero lo que hace la naturaleza —lo que renunciamos a hacer nosotros mismos— no puede ser la meta de nuestro propio querer. Una vez que hemos comenzado a fijar como meta el establecimiento de un estado de razón y de justicia mediante la constitución de un poder estatal, es irracional volver por la fuerza al estado de naturaleza y eliminar al sujeto de cualquier progreso intentado de forma consciente. Dentro de una comunidad públicamente constituida, el

23 *Ibid.*, 8, p. 373.
24 «La naturaleza quiere irresistiblemente que el derecho conserve el poder supremo. Lo que deja uno de hacer, acaba por hacerse, en definitiva, aunque con mucha incomodidad.» *Ibid.*, 8, p. 367.

que no toma personalmente parte en el ejercicio del poder sólo puede, en opinión de Kant, colaborar a su mejora mediante la crítica pública.

Esta facultad se deduce del mismo supuesto que sirve de base al derecho del propio Estado, a saber, que exista en él un interés común fundamental. Como el gobernante puede pretender tener el monopolio del poder, pero no del saber, no es lícito —pues no se debe suponer que desea expresamente proceder con injusticia— privarle del conocimiento de lo que, de saberlo, él mismo enmendaría. Esto sería «ponerle en contradicción consigo mismo» [25]. Hemos visto que Kant rechaza la afirmación de Hobbes de que el que está investido del poder del Estado no puede obrar injustamente. Mas ¿a quién se puede apelar entonces en contra de él en este caso? La respuesta es: sólo a él mismo. En caso contrario tendríamos un recurso interminable de instancias de apelación. La crítica pública es, junto con el acotamiento de las leyes, la única manera de eludir la alternativa entre el despotismo de un régimen de gobierno declarado infalible (monárquico, republicano), de un lado, y la guerra civil, de otro. Esta idea hace suya la clásica figura jurídica del recurso *a judice male informato ad judicem melius informandum*. Aunque esta crítica se vea reprimida, no es legítimo, según Kant, oponer una resistencia activa. Tendríamos, en efecto, una recaída en el estado de naturaleza que destruiría completamente todas

25 *Ibid.*, 8, p. 304.

las condiciones de una vida presidida por la libertad. Es verdad que la culpa de esta destrucción habría que echársela en primer lugar al mismo gobernante; pero esto no es ninguna legitimación del poder revolucionario. Para Kant sólo existe una legitimación y ésta es posterior: el triunfo de la revolución. Sólo el triunfo de una revolución prueba que el poder del Estado no era irresistible. Ahora bien, sólo la condición irresistible es el único título jurídico suficiente para su legitimidad. «No existe ninguna entidad jurídica común sin este poder, capaz de quebrantar cualquier resistencia interna, porque ésta se produciría conforme a una máxima que, de generalizarse, aniquilaría cualquier constitución civil y minaría la única situación en que los hombres podrían estar en posesión de derechos» [26]. Todo esto significa que, al ser el poder sin leyes lo absolutamente irracional, el Estado tiene la raíz de su legitimidad en su capacidad para impedirlo. Si no puede impedirlo, pierde su legitimidad, abriendo las puertas al poder revolucionario, el cual demuestra así su triunfo, y únicamente por ello aparece posteriormente como legítimo. En el hecho de que el revolucionario si fracasa sea ajusticiado, pero si triunfa ostente el poder supremo, no existe, pues, ninguna injusticia. La revolución se justifica por su éxito; el éxito es a la vez la prueba de la impotencia del régimen existente para impedir la violencia. Ahora bien, esta impotencia es lo único que hace ilegí-

26 *Ibid.*, 8, p. 299.

timo al régimen existente, ya que exige obediencia sin poder proteger [27].

Por tanto, el paso de la violencia al derecho se produce, para Kant, a través de la monopolización del poder. Sólo en la medida en que un poder no puede oponerse a otros poderes puede la violencia convertirse en poder y, por tanto, en el ejecutor de una voluntad colectiva. Todo poder que entra en competencia con otros poderes no consigue ya el resultado que se espera de él, sino que se convierte en vector de un paralelogramo de fuerzas naturales. El resultado sería tan imprevisible como el transcurso de una partida de ajedrez, si el antagonismo natural de las fuerzas no produjera a largo plazo el mismo resultado que la razón unificada de todos los interesados no ha conseguido producir y que no lo ha conseguido por no haber sido capaz de unirse.

Recordemos aquí por qué hemos recurrido a la tesis kantiana. Hablábamos del problema de la justificación moral de la violencia extralegal y, más concretamente, justificación que se apoya en la tesis de que el orden legítimo es en sí mismo violencia latente. La respuesta que se deduce de las consideraciones de Kant es, en primer lugar, que lo que permite que la violencia se vuelva latente es un cambio cualitativo, a saber, su monopolización. Esta monopolización de la violencia

27 «... porque el que no tiene poder bastante para proteger a su propio pueblo contra otro, tampoco tiene derecho a mandarle.» *Ibid.*, 8, p. 382 s.

es la base de cualquier derecho posible, bajo el cual se unen los individuos para constituir una comunidad. Si se rompe este monopolio aparece en su lugar un estado de anarquía, es decir, «la injusticia que cada partido del pueblo ocasiona a los otros» [28] al intentar los súbditos imponer por la fuerza una constitución. En esta situación, el recurso a la mayoría de votos no ofrece ninguna solución, pues ninguna mayoría tiene derecho por su propia naturaleza sobre ninguna minoría. El consentimiento a someterse a una decisión de la mayoría supone ya una unión institucional de todos en una comunidad. La comunidad en cuanto tal no puede realizarse nunca mediante una decisión de la mayoría. Si vuelve a producirse por un nuevo monopolio revolucionario total, la revolución queda finalmente.

Filosofía de la historia y moral

¿Es esta teoría kantiana una respuesta a nuestra pregunta? Según Aristóteles, el fin de la filosofía práctica no es saber, sino obrar. La tesis de la legitimación histórica ulterior de la violencia revolucionaria no enseña nada al que obra en los momentos en que necesita más esa enseñanza, es decir, antes de obrar. De hecho, Kant conoce la existencia de una oposición entre la consideración moral y la histórico-filosófica. El progreso del

28 *Ibid.*, 8, p. 302.

desarrollo de las fuerzas humanas es, para Kant, consecuencia de antagonismos históricos. «Sin esas cualidades de la insociabilidad, nada afables de suyo, de donde brota la resistencia con que cada uno debe tropezar necesariamente en sus pretensiones egoístas, todos los talentos permanecerían embrionarios para siempre en una existencia arcádica de armonía total, suficiencia y amor recíproco... El hombre quiere armonía; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie; ella quiere discordia»[29]. Para Kant no existe ninguna armonía preestablecida entre la moral y la historia. Es cierto que ambas perspectivas convergen en una consideración histórica teleológica, pero ésta es de índole teórica, no práctica. Kant escribe: «Cuando digo de la naturaleza: ella quiere que ocurra esto o aquello, no es lo mismo que decir: nos impone la obligación de hacerlo (pues esto sólo puede hacerlo la razón práctica exenta de coacción), sino que lo hace ella misma, nos guste o no»[30]. Si sustituimos el término «naturaleza» por el de «Dios», Kant repite aquí un lugar teológico clásico, a saber, la doctrina de la providencia divina en la historia. Según esta doctrina ha sido el mismo Dios en el que se cree como causa de la exigencia moral el que ha guiado también el curso de las cosas, capaz incluso «de escribir derecho con renglones torcidos» y de llevar a buen término el curso del mundo si no por

29 *Ibid.*, 8, p. 302.
30 *Ibid.*, 8, p. 365.

medio de las acciones buenas de los hombres, por medio de las malas. En su doctrina la razón en la historia, Hegel defendió también este punto de vista. Tanto Kant como Hegel estaban convencidos, con toda la tradición cristiana, de que la doctrina de la providencia, es decir, la filosofía de la historia, no puede servir para orientar la acción, ya que es esencialmente retrospectiva. Esta doctrina sólo tiene importancia para la acción, en cuanto que no permite a nadie entenderse a sí mismo y entender la situación presente como deshecho indiferente de un accidente histórico; antes bien, transforma constantemente el presente respectivo del que obra en el «día de la salvación». Para la acción es también relevante porque aligera la acción encaminada al futuro; exime al que obra de la responsabilidad del futuro complejo e imprevisible, en cuya realización su acción no es más que un factor entre otros. La idea de una responsabilidad total, o bien resultaría oprimente e impediría toda acción orientada conscientemente a la meta, o bien debe fomentar el intento de asumir uno mismo esta previsión y transformar la función de la moral en una perspectiva históricofilosófica. Allí donde el poder revolucionario se legitima en la perspectiva histórico-filosófica, es decir, donde se entiende como ejecutor de una tendencia histórica explicativa, queda eliminada la oposición entre moral e historia. Pero esto significa en realidad el abandono de la moral, en cuanto que uno de sus principios fundamentales es que ni siquiera el mejor de los fines justifica los me-

dios. ¿Por qué no? Porque no podemos convertir nunca la totalidad de las posibilidades humanas en un fin posible de la acción. No podemos anticipar el futuro de la humanidad en su totalidad, sus conocimientos futuros, sus formas futuras de sensibilidad. Todos los fines que nos proponemos para poder obrar en una realidad compleja e imprevisible no son más que la distinción de determinadas consecuencias de la acción respecto a otras que actúan más tarde como «efectos secundarios» o como «costes» [31]. La acción así posibilitada se pone en relación con la acción de otros y con factores naturales. El resultado no tiene necesariamente que responder al fin propuesto. El que comienza una guerra puede también perderla. Estas sencillas consideraciones nos fuerzan a no absolutizar ningún fin finito, es decir, a hacer de todo un medio para él. La moral, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, tiene precisamente la función de impedir que se juegue todo a una carta, que se interrumpa constantemente la comunicación en consideración a una futura comunicación ideal, cuyo establecimiento no está al alcance de nadie; pues para establecerla conscientemente se necesita que aquella unión de voluntad es preciso conseguirla antes que otra cosa. Frente a los fines de los grupos particulares o de las generaciones, la moral tiene que asegurar los intereses vitales a largo plazo de la humanidad, impi-

31 Cf. N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, 1968.

diendo precisamente que los individuos los confundan con aquéllos, es decir, sin elevar los intereses que afectan a la totalidad a fin positivo de la acción. La violencia que se legitima moralmente hace esto último; se justifica por su meta. Como pretende introducir una legislación cuyas máximas pueden coincidir con las de hombre, se cree previamente dispensada de actuar de acuerdo con una máxima que ha servido de norma a una legislación general. En contraposición a esto, Kant considera que una justificación moral de la acción no puede ser teleológica ni siquiera y cuando precisamente el establecimiento del fin es moral. En la obra *La paz perpetua* escribe: «Ahí se dice: Buscad primero el reino de la razón práctica pura y su justicia, y vuestro fin (la prosperidad de la paz perpetua) vendrá por sí mismo. Pues una característica peculiar de la moral, sobre todo teniendo en cuenta sus principios de derecho público (por consiguiente, en relación a una política cognoscible *a priori*), es que cuanto menos se hace depender la conducta del fin propuesto, ya se trate de una ventaja física o moral, tanto más concuerda con éste en general; ello obedece a que es justamente la voluntad general dada *a priori* (en un pueblo o en la relación de diversos pueblos entre sí) la única que decide lo que es recto entre los hombres; pero esta unión de la voluntad de todos, aunque sólo se proceda consecuentemente en la ejecución, puede ser también, incluso según el mecanismo de la naturaleza, la causa que produzca el efecto buscado y que facilite la acción de los

conceptos jurídicos» [32]. Todos los intentos de justificar moralmente la violencia extralegal aspiran a afirmar el carácter único e incomparable del caso, a establecer una relación inmediata entre éste y la totalidad. El que actúa violentamente cree estar en la situación de Abraham, a quien Dios ordenó que sacrificará a su hijo. Esta es la definición clásica del «fanatismo». No es la norma la que carece de la generalidad necesaria, sino la situación la que no puede compararse. Por eso la justificación moral de la violencia revolucionaria requiere algo así como una teoría del último combate. Como ningún orden político puede aprobar la resistencia violenta contra sí mismo en el futuro, la violencia que establece este orden debe presentarse como caso último, como poder que sólo sirve para hacer superfluo en adelante cualquier tipo de poder. La consideración moral, en cambio, relativiza siempre el caso propio, considerándolo como caso de algo general. Bajo este punto de vista, la violencia ilegal no es otra cosa que la vuelta al estado de naturaleza, mientras que la primera exigencia de la justicia es salir de él. Esta vuelta se da en la realidad.

Criterios sobre la justificación de la resistencia violenta

La cuestión estriba en determinar el responsable de la recaída en la violencia. El mero hecho de

32 Kant, *Werke*, 8, p. 378.

formular la pregunta, tanto desde la perspectiva de Kant como de Hobbes, parece carente de sentido, ya que la razón de ser del Estado es hacer desaparecer el objeto de la pregunta con su mero planteamiento y a través de la monopolización de la violencia. Sin embargo, la pregunta tiene sentido.

El representante del poder del Estado puede perder su pretensión de exigir lealtad de dos maneras: por tolerar la anarquía o por el despotismo. El primer caso se da cuando el Estado no ejerce realmente el monopolio del poder, es decir, cuando es incapaz o no está preparado para proteger a sus ciudadanos contra la violencia física y a exigir obediencia a las leyes. Al no emplear su poder represivo, entrega a los más débiles, inermes, al capricho ilegal del más fuerte. Cuando un poder se presenta con la misma fuerza o incluso mayor que la del Estado, éste deja de existir. Cuando el Estado no puede sofocar la rebelión en ciernes, pero intenta defenderse, se desemboca en la guerra civil. En este caso, el ciudadano particular tiene que decidir nuevamente el partido a que desea adherirse, qué causa quiere hacer suya y bajo qué protección quiere colocarse. El hecho de permitir que las cosas llegaran tan lejos le priva al representante del poder del Estado de la pretensión de exigir una lealtad incondicional. En principio no existe diferencia entre considerar al Estado como derrotado por el transgresor del derecho o como cómplice suyo, es decir, que aparezca él mismo como transgresor del derecho. Este úl-

timo caso se da en el despotismo. No existe despotismo cuando el Estado impone a sus ciudadanos ciertas obligaciones que son superfluas o únicamente sirven para el interés particular de un grupo. Este tema admite discusión y para controlar la discusión existe un Estado. Sin embargo, el Estado deja de ser Estado, y, por tanto, la estructura de una posible unificación de las diversas voluntades que viven en él en una única voluntad general, cuando en vez de obligar a individuos o a grupos de hombres, los coloca en una situación en la que no pueden ser ya sujetos de derecho y, por lo tanto, tampoco de obligaciones, sino solamente objeto de caprichos incondicionales. El esclavo, como dice Kant, no tiene obligaciones, aunque se haya entregado él mismo a la esclavitud, pues un contrato incondicional de sumisión excluye al sometido en cuanto sujeto de libertad. Sólo donde hay libertad puede haber deberes. Así, pues, un Estado que ha privado a los hombres de sus derechos —a vivir, a adquirir bienes, a realizar contratos válidos, etc.— basándose en condiciones que no dependen del capricho de nadie y que, lógicamente, tampoco se pueden prohibir, como una determinada convicción religiosa, una enfermedad incurable, una determinada ascendencia de raza o de clase, semejante Estado ha dejado de ser un Estado. Se ha vuelto al estado de naturaleza, en el que unos hombres aparecen como enemigos de otros. Aquí no sólo se ha producido un distanciamiento del estado «legal», en el

sentido de Kant, sino que se ha perdido el «jurídico».

En este sentido son tres los criterios que eliminan la presunción de derecho en favor del titular del poder público. El primero es la supresión de la libertad de expresión. La esfera del poder que configura las relaciones puede verse influida desde dos vertientes: por la crítica y por la violencia. La libertad de crítica, como atinadamente advirtió Kant, es la consecuencia de la premisa según la cual el poder del Estado tiende fundamentalmente al bien común y, por lo mismo, debe interesarse por conocerlo. Cuando se reprime la crítica puede admitirse que el poder no quiere o no está en condiciones de justificar sus medidas. Ahora bien, esto justifica la conclusión de que los fines del poder son exclusivamente fines particulares de los que dominan y que están en contradicción expresa con el bien común, es decir, que los gobernantes marchan por el camino de la secesión. Por eso la obligación de obedecer las leyes va vinculada de hecho a su crítica: la represión de la libertad de expresión me parece un criterio suficiente, objetivo y sustancialmente neutral para definir a un *tyrannus ex parte exercitii*. Con ello no se ha adoptado a ninguna decisión sobre el derecho del poder del Estado a asegurarse una posición privilegiada en el empleo de los medios de comunicación. Estos medios forman también parte de la esfera del poder. La existencia de un monopolio estatal de la radio, por grave que pueda

ser, no constituye todavía una demostración de tiranía, ni ofrece una base jurídica para recurrir a la fuerza en contra de la ley. Tampoco se ha solucionado el problema de cuándo, cómo y frente a quién han de justificarse los titulares del poder del Estado o cómo deben reaccionar a la crítica. Basta con que no les esté permitido impedirla y que no toleren que grupos no estatales entorpezcan la libertad de expresión mediante acciones violentas.

El segundo criterio que reintegra a los afectados para el poder del Estado al estado de naturaleza es la prohibición de que ciudadanos que no han incurrido en sanciones emigren en tiempos de paz. ¿Por qué? ¿El mero hecho de estar insatisfecho con las leyes establecidas legalmente puede darle derecho al individuo para sustraerse de la sumisión a las mismas? ¿No es la exigencia de salir del estado de naturaleza y de limitar el propio albedrío a las condiciones de incompatibilidad con el albedrío de otros, y, por tanto, de entrar en un orden jurídico, una exigencia justa que puede imponerse a todos? Así es. Pero ninguna de las ordenaciones jurídicas existentes en la actualidad se contrapone al estado de naturaleza. Todas presentan un aspecto de naturaleza en el sentido de que el círculo de los que limitan su albedrío a la reciprocidad, a una forma contingente, es decir, históricamente condicionada, y bajo otras circunstancias también espacialmente, es limitado. Que yo viva en *este* Estado en lugar de *aquel* es algo

casual [33]. Y aunque pueda exigírseme como un deber mi consentimiento a vivir en una comunidad jurídica, sólo puede presuponerse mi consentimiento a vivir precisamente en *este* Estado y bajo *estas* leyes cuando tengo la posibilidad de negarme también de hecho, es decir, de emigrar. Allí donde no existe este derecho, quien desee emigrar puede considerarse en situación de hostilidad frente al Estado; está prisionero sin culpa, no es ciudadano, y, por tanto, está justificado que recurra a la fuerza. El monopolio del Estado para interpretar el *bonum commune* es indiferente para el que no desea pertenecer ya a esa comunidad. Esto no significa que el Estado no pueda hacer depender la emigración de condiciones difíciles; por ejemplo, puede exigir la observancia de determinadas cláusulas a fin de saber con qué ciudadanos puede contar en un determinado futuro.

Finalmente, puede considerarse como criterio de un estado de legalidad deficiente la imposibilidad legal de establecer una situación «legítima» de una forma «jurídica», y, por tanto, la imposibilidad constitucional de un cambio de las leyes en orden a reducir discriminaciones. Platón habla del Estado oligárquico, en el que el acceso a los cargos está vinculado a una determinada cuantía de la fortuna personal. Semejante Estado, dice Pla-

33 Cf. Fichte: «En principio depende del albedrío de cada uno que quiera vivir en un Estado determinado; pero si sólo aspira a vivir entre hombres, no depende de su albedrío su deseo de incorporarse a un Estado o ser su propio juez.» *Grundlage des Naturrechts,* Werke, ed. I. H. Fichte, III, 14.

tón, es «no uno, sino propiamente dos Estados en un mismo lugar; el Estado de los pobres y el Estado de los ricos, que se acechan constantemente el uno al otro»[34]. El mero hecho de las discriminaciones racistas, religiosas o sociales, en cuanto «legalidad» deficiente, de por sí no justifican ya una resistencia extralegal. Hemos visto que la situación jurídica es el primer paso en el camino hacia la legal. Pero esto es así sólo cuando no destruye este camino por principio. Por tanto, donde la constitución no relativiza, por ejemplo, el antagonismo de clases, sino que lo fija y lo convierte en antagonismo político oficial, por ejemplo, vinculando el derecho de sufragio a condiciones que por principio no se pueden cumplir, entonces los excluidos pueden sacar la conclusión de que las leyes vigentes son sólo leyes de los que dominan.

Este caso se presenta con particular relieve en Estados sin homogeneidad étnica. El principio democrático de la mayoría no es suficiente cuando la mayoría está determinada por constantes que se deducen de una influencia arbitraria. La aplicación indiferenciada del principio de mayoría —sin proporcionalidad, sin autonomía regional, etc.— puede significar (allí donde las costumbres y, por tanto, el contenido concreto de la libertad son muy diferentes) que la voluntad del Estado respecto a la minoría es una voluntad particular y

34 Platón, *La República*, 551e.

extraña, justificando así la secesión con el fin de obtener una comunidad propia.

No es posible precisar *a priori* el contenido de las condiciones que justifican la secesión, porque no se puede deducir *a priori* qué contenidos diferenciados hacen del hombre un político, en el que se deciden la amistad y la enemistad. Aquí se aplica algo análogo a lo que ocurre en el derecho de emigración. La pluralidad de Estados pone de manifiesto que en todo poder público hay un aspecto de contingencia natural. Por eso el intento de establecer una relación externa con un Estado por medio de la secesión no es simplemente una recaída del estado legal en el natural, sino el intento de alterar la estructura natural contingente de la comunidad estatal. En la secesión no se trata de imponer imperativos morales, sino de la autoafirmación de comunidades históricas. Por este motivo, la secesión es el modelo propio del poder ilegal colectivo, que no está descalificado moralmente de antemano.

La moral de la lucha

Los criterios de justificación del poder ilegal que hemos mencionado parecen inspirarse en el veredicto kantiano en contra de ella. Y nuevamente parece que hacen acto de presencia los interrogantes de Hobbes: «Quis judicabit» y «quis interpretabitur». Es preciso tomar en serio estos interrogantes. No podemos llamarnos a engaño;

declarar válido un derecho de resistencia contra el Estado significa nombrar a cada uno juez de su propia causa, lo que viene a señalar que no existe ningún juez supremo. Pues bien, esto es la definición del llamado «estado de naturaleza». Se caracteriza este estado porque en él no se plantea la cuestión de la justicia o la injusticia, porque cada parte renuncia a justificar su causa ante la otra. Según podemos ver, no existe un término definitivo e irrevocable de este estado. Los que dominan pueden hacer la guerra contra los dominados, como los espartanos contra los ilotas; o bien los dominados pueden llegar a la convicción de que la guerra la han hecho los que dominan. Lo moral no consiste en renunciar a la defensa; estriba en *cómo* hacer la guerra. Pues bien, la primera exigencia es que en este caso no pueden utilizarse como armas ni el derecho ni la moral. Cuando uno deja de justificarse ante el otro y en lugar de ello lucha contra él, entonces no se le puede exigir a la otra parte que reconozca lo que uno tiene por justo y que renuncie a la violencia; hay que concederle, por el contrario, el derecho a que luche también por su causa. La justificación es cuestión de palabras. Pretende el reconocimiento del otro basándose en un punto de vista. Cuando se terminan las palabras, se recurre a la violencia y la justificación pierde su sentido. No tiene otro sentido que la propia afirmación. Al que rompe la comunicación por la fuerza se le aplica el lema: «right or wrong, my country». En este caso, lo moral puede consistir únicamente en no acaparlo para la causa propia, en no escribir en la hebilla del propio cinturón: «Dios con nosotros». Lo moral únicamente puede designar ya lo común que une entre sí a los que luchan: el reconocimiento como combatientes. Sólo cuando la palabra y la violencia están claramente separadas puede plantearse la cuestión de la justificación moral [36]. Las palabras que encubren la violencia son tan inmorales como la violencia, que se entiende a sí misma como continuación de las palabras. El *pathos* moral de la justificación por el fin, la causa justa, tiene sentido mientras la lucha sea una lucha de palabras y, por tanto, sin violencia. Cuando se

36 Al hablar el sociólogo R. Dahrendorf de la «continuidad del proceso del conflicto», que va desde el debate parlamentario a la guerra civil, elimina con ello el objeto de cualquier posible filosofía del derecho. Pero, además, la tesis de la continuidad altera la naturaleza del discurso humano. El supuesto implícito de toda discusión en el aspecto práctico es que existe algo así como un *bonum commune* y que todos los interesados pueden llegar a conocerlo mediante la deliberación y el intercambio de argumentos, incluso cuando chocan entre sí intereses divergentes. El sentido de un debate no puede ser otro que poner de manifiesto la relación del interés particular al «bien común», por ejemplo, medir la satisfacción de los intereses por la norma de la justicia, donde se da por supuesto que el interlocutor desea, en última instancia, lo general. El supuesto de la violencia es el opuesto. De hecho, la tesis de Dahrendorf se basa en la repulsa de un bien común. En su opinión y en un último análisis, únicamente hay siempre dominadores y dominados, con sus respectivos intereses. Mas entonces se puede preguntar cuál debe ser el sentido de los debates políticos entre adversarios políticos. Estrictamente, sólo pueden servir para engañar. Hablar es simplemente un ataque virtual, y la única forma sincera de polémica sería la violenta; cf. DAHRENDORF, *Lob des Thrasymachos*, en *Pfade aus Utopia*, 1967, p. 294 ss.

recurre a la fuerza es preciso abandonar el terreno moral, hay que confesar que se ha entrado en un plano en el que los hombres se enfrentan como enemigos para medir sus fuerzas físicas. La razón del recurso a la violencia puede ser todo lo justa que se quiera. El terreno donde la violencia hace acto de presencia queda relativizado y no hay ya más que una justicia: el reconocimiento recíproco de los enemigos como partes combatientes. El poder establecido intentará, con razón, negarse a ello y perseguirá la rebelión como delito. La meta de todo poder revolucionario es romper enteramente el vínculo que pueda unirle todavía al poder dominador y enfrentarse a él como poder soberano, lo que significa: como poder constitucional, capacitado para contraer obligaciones y, por tanto, suscribir contratos, compromisos y tratados de paz. Mientras los revolucionarios se aprovechen de su doble condición de ciudadanos y enemigos, mientras reivindiquen derechos de ciudadano y derecho a la guerra, su proceder no satisfará las exigencias elementales de reciprocidad, constitutivas de toda moral. La transformación de la guerra en guerra civil fue la fórmula, cargada de *pathos* moral, utilizada por Lenin. Cuando se trata de la justificación moral de la guerra civil, solamente se la puede relacionar con la tendencia a invertir la fórmula: transformación de la guerra civil en guerra.

El teórico sindicalista Georges Sorel fue el primero que en 1906 lo formuló así con sorprendente claridad: Sorel vio en la lucha de clases del

proletariado, en contraposición a la Revolución francesa, la posibilidad de concebirla como guerra. Así escribe: «Los actos de violencia del proletariado... son pura y simplemente acciones de guerra, tienen el valor de proclamaciones militares y sirven para resaltar la separación de clases. Todo lo que impresiona en la guerra se realiza sin odio y espíritu de venganza; en la guerra no se mata a los vencidos ni se hace pagar a seres indefensos las consecuencias de la miseria que los ejércitos pueden haber experimentado en los campos de batalla; la fuerza se desarrolla allí de acuerdo con su naturaleza, sin pretender nunca inspirarse en los métodos jurídicos que la sociedad aplica a los criminales. Cuanto más se extiende el sindicalismo y más se renuncia a las viejas ideas supersticiosas, extendidas por literatos, profesores de filosofía e historiadores del *ancien régime* y de la Revolución francesa, tanto más revisten los conflictos sociales el carácter de mera lucha, análoga a la de los ejércitos en el campo de batalla. *Todo desprecio es poco para los hombres que enseñan al pueblo que debe cumplir Dios sabe qué precepto exaltadamente idealista de una justicia que avanza hacia el futuro*. Estas personas se empeñan en mantener las ideas sobre el Estado que provocaron los acontecimientos sangrientos de 1793; en cambio, la idea de la lucha de clases contribuye a depurar la idea de violencia»[37]. Walter Benjamin

37 G. Sorel, *Réflexions sur la violence,* dt. Innsbrucks, 1928, pp. 127-128. Lo subrayado es del autor.

ha hablado a este respecto de la «concepción profunda, moral y auténticamente revolucionaria» [38] de Sorel y, a mi entender, ha visto más profundamente que Herbert Marcuse, el cual —partiendo de una comprensión teleológica unidimensional de la moral— dice que Sorel ha intentado «liberar a la lucha de clases de todas las consideraciones morales» [39]. Sin embargo, las palabras de Sorel datan de 1906. Por entonces Sorel podía oponer todavía el ideal de la «guerra limitada» al terror pseudojurídico de 1793, y esperaba precisamente de la lucha de clases, entendida en sentido marxista, la salvación de los rasgos agónicos de la guerra, que poco después tendría que sacrificarse en aras de la guerra mundial, a la que dio paso la hostilidad entre diversas naciones.

La mecanización de la guerra moderna, que se ha extendido hace tiempo a la guerra civil, pone de relieve aún más claramente la esencia de la violencia: la violencia es mecánica. En cuanto tal, únicamente puede servir para la afirmación de lo que ya existía. Poder significa el derecho del más fuerte. Cambiar violentamente las relaciones jurídicas sólo puede significar adaptarlas a las condiciones tácticas de las fuerzas. Esto *puede* significar la creación de condiciones más justas, pero también puede significar lo contrario. De un lado, sólo puede proteger el más fuerte; de otro, el derecho

38 W. Benjamin, *Angelus Novus*, Francfort, 1966, p. 57.
39 H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft* 2, Francfort, 1965, p. 139.

consiste en impedir la vigencia inmediata de la fuerza física. La violencia perpetúa el carácter de la historia en cuanto proceso natural. Como *ultima ratio* designa siempre el fracaso de la razón. La violencia como alumbrador de lo nuevo únicamente puede significar que lo nuevo no es más que una variedad de lo viejo.

VI.

La utopía de la libertad frente a todo dominio

El problema fundamental de la filosofía política es el problema de la legitimación del poder. ¿Qué nos induce a obedecer las órdenes de otros? Dos son las respuestas extremas a esta pregunta, de las cuales ninguna es propiamente política. Una de ellas dice: obedezco sólo las instrucciones que estimo buenas, dicho más exactamente, que considero las mejores posibles. Esto significa que no obedezco, sino que, a lo sumo, me dejo convencer o persuadir. En todo caso hago únicamente lo que quiero, sin tomar en cuenta la orden ajena.

A esta respuesta podemos llamarla *anárquica*. Es una respuesta apolítica. Ignora el problema de la legitimación del poder. Ignora la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, pues para ella el poder es como tal ilegítimo. Semejante manera de pensar está hoy muy difundida. Muchos consideran la expresión «los que mandan» como una expresión crítica, casi una injuria. Políticamente el anarquismo surge allí donde se forma como movimiento que pretende abolir el poder existente contra la voluntad de otros y ejercer él mismo el poder,

aun cuando lógicamente entienda ese poder como algo pasajero.

La otra respuesta apolítica es: obedezco por miedo, porque no me queda otro remedio. Los perjuicios que se siguen de la desobediencia me compensan de los de la obediencia. Esta es la respuesta del esclavo. Tampoco a él se le plantea la cuestión de la legitimación del poder. Su obediencia no tiene nada que ver con el reconocimiento. Por eso, como dice Aristóteles, el poder sobre los esclavos es lo contrario del poder político.

La idea del poder político legítimo tiene en común con la del anarquismo que no consiente la heteronomia; en principio, nadie debe hacer o dejar de hacer algo si no puede dar su consentimiento. Naturalmente, el objeto del consentimiento no es el contenido del acto concreto, sino la facultad de ciertos hombres de obligar a actuar; por tanto, su poder. A la idea de poder legítimo corresponde la de obediencia voluntaria. La práctica de la coacción no contradice a esta idea, pues sólo se le puede exigir a alguien que se mantenga dentro de los límites que se le han señalado cuando tiene la seguridad de que todos los demás van a hacer lo mismo en relación a él. Y solamente se le puede exigir que al obrar confíe en otros hombres desconocidos para él cuando tiene la seguridad de que éstos van a cumplir sus obligaciones. Mas esta seguridad sólo puede tenerla cuando se exige a todos obediencia, si es necesario, incluso por la fuerza.

El asentimiento para que precisamente *estos* hombres gobiernen puede ser de dos clases. O bien opinamos que estos hombres son los más aptos para gobernar, es decir, que de cuantos entran en consideración, ellos tomarían el mayor número de disposiciones con las que estaríamos de acuerdo sustancialmente, o bien no estamos de acuerdo con tales gobernantes, pero aprobamos que gobiernen porque admitimos la norma según la cual han llegado al poder. En este caso obedecemos a un gobierno elegido democráticamente, aunque no lo hayamos elegido nosotros, porque reconocemos el sistema de elección democrática. O bien obedecemos al legítimo sucesor del trono, aunque consideramos más inteligente a su hermano menor, porque admitidos el sistema de primogenitura, con lo cual la cúspide del Estado queda por principio libre de las disputas de los partidos.

Podemos dar un paso más. Obedecemos en ciertas circunstancias y desaprobamos la desobediencia, aunque no tengamos por óptimas las normas de la transmisión del poder. Obedecemos, aun siendo monárquicos, la forma democrática de gobierno, y al rey, aunque seamos demócratas, aunque deseemos cambiar el sistema. ¿Por qué? Porque hay que preferir muchos sistemas de gobierno al estado de guerra civil, en el cual, como dice *Kant,* «los ciudadanos, en definitiva, quieren imponer unos a otros una constitución por la fuerza» [1]. Entre estos sistemas de gobierno pre-

1 Edición Akamedie, tomo 8, p. 302, nota.

feribles se cuentan ante todo aquellos dentro de los cuales es factible realizar cambios sin tropezar con las reglas de juego inherentes al sistema. Donde únicamente se respeta a un gobierno como mal menor para evitar una guerra civil, la relación entre los que gobiernan y los gobernados se asemejan a la relación entre amos y esclavos. También el esclavo admite esta relación al preferirla a la muerte violenta. Sólo porque teme a la muerte más que a la falta de libertad.

Este miedo a la muerte violenta, que para la filosofía política clásica era lo contrario de la libertad, se convierte en la filosofía del Estado de comienzos de la Edad Moderna, con *Thomas Hobbes,* en el inicio de la sabiduría. La pregunta formulada por la filosofía política clásica sobre la justicia como legitimación del poder entraña siempre el peligro de la guerra civil. Incluso hay que sustituirla por la cuestión de la eficiencia del poder, es decir, la eficiencia para forzar a la paz interior. La razón del Estado no es ya la vida buena, sino simplemente la vida. La falta de libertad política es el precio que paga el ciudadano en la esfera política por una libertad en la esfera económica desconocida hasta entonces. La época que comienza con el absolutismo y culmina en el liberalismo es, al mismo tiempo, la época de la separación entre política y economía y, consecuentemente, de la indiferencia del Estado respecto a los problemas de la vida buena. En la actualidad esta época está llegando a su fin. Mas con ello se plantea de nuevo la cuestión de la legitimación del poder político.

Dos respuestas se enfrentan entre sí. Una sería la de la filosofía política clásica, que brevemente resumida proclama: es legítimo el poder cuando es justo y, por tanto, susceptible de consenso. La segunda respuesta es la del anarquismo convertido en político, que sostiene que hay que sustituir el poder por un consenso universal; únicamente es legítimo cuando se propone su propia abolición.

La idea clásica: poder racional

¿Qué significa que un poder es justo? Significa que en la distribución de cargas e indemnizaciones sigue una pauta distinta de la de la mayor ventaja posible del que manda, o sea, una pauta que es buena para *todos* los interesados porque de ella puede esperarse el asentimiento de todos; dicho más exactamente, el asentimiento de cada individuo, dispuesto por su parte a conceder validez a una norma susceptible de consenso. A una norma así se la puede llamar norma racional.

Cuando un poder es justo en este sentido, ¿sigue siendo todavía poder? Por supuesto que sí. No basta explicarle a cada cual la clave de la distribución y luego dejar que se sirva de ella a su gusto. No basta porque en el hombre hay dos impulsos contrarios, mientras que los recursos son escasos: el impulso racional, que busca la justicia, y el irracional, orientado al logro de la mayor ventaja propia en todas las ocasiones. Platón llamaba a este impulso *pleonexia,* el afán de tener más.

Que este impulso es muy real, nadie puede ponerlo en duda. Incluso el juicio de la mayoría sobre lo que es justo no deja de estar influido por la situación del interés propio. Por eso ni siquiera el que gobierna con justicia puede contar con el consenso táctico de todos. En su lugar debe anticipar su consenso racional.

Tres supuestos fundamentales constituyen la base de la doctrina platónica sobre el poder justo. Realmente para Platón son, más que supuestos, ideas. El primer supuesto dice: existe un interés fundamental y común en los hombres, que se patentiza en el transcurso de un diálogo racional y sobre el cual es posible, en principio, obtener el consenso. Esto a su vez supone que los intereses humanos pueden ser, en general, verdaderos, que existe un interés general por conocer tales intereses verdaderos y, por tanto, que existe la verdad. El segundo supuesto afirma: el consenso táctico de la mayoría no es siempre la articulación de este interés común. El tercer supuesto sostiene: sin embargo, en principio es posible que los hombres determinen su praxis por el interés racional. La consecuencia de estos tres supuestos fundamentales es que el poder es necesario y que deben ejercerlo hombres justos y racionales.

El primer supuesto se deduce analíticamente para todo el que toma parte en una conversación. Platón lo formula en el diálogo *Gorgias* por boca de Sócrates: «Es un bien común para todos que esto salga a la luz.» «Esto», es decir, la respuesta a la pregunta sobre si es mejor para el alma la

autodisciplina bajo la regla de la razón o el desenfreno. Calicles, el adversario de Sócrates, que no se arredra ante ninguna consecuencia, había defendido la tesis del carácter represivo de la justicia. Favorecer la justicia significa oprimir al que es más fuerte por naturaleza, es decir, impedirle el despliegue sin miramientos de su fuerza. En el transcurso de la conversación con Sócrates, Calicles se ve obligado a reconocer que no es posible defender en un diálogo la posición del mero interés. El que acepta intervenir en un diálogo admite desde el primer momento que no existen únicamente intereses individuales, sino al menos un interés común: el interés por la verdad. Ahora bien, el hecho de que éste exista supone el reconocimiento de que la satisfacción individual de los impulsos debe ir ligada en ciertas circunstancias a condiciones que la limiten; más concretamente, que tiene sentido afirmar que ha de existir algo más.

Calicles advierte que ha incurrido en un error al tomar parte en la conversación. La interrumpe. No existe ningún interés común por la verdad. Pero Calicles intenta precisamente evitar formularlo teóricamente, pues de lo contrario se encontraría otra vez inmerso en el diálogo. Se limita a decirle a Sócrates: «Habla tú solo cuanto quieras.» Con esto parece que la cuestión se invierte y que Sócrates resulta vencido. La tesis de que el diálogo racional es el medio con el cual se prueba lo que realmente es, solamente puede tener fuerza en el diálogo racional. Mas si el adversario inte-

rrumpe este diálogo, parece que hace desaparecer el medio de la razón, el medio de la verdad posible. No es éste el caso en Platón. Y aquí me parece que estriba para nuestro propósito el punto clave de esta historia. Sócrates no puede convencer a Calicles, porque éste interrumpe el diálogo; pero Calicles tampoco puede convencer a Sócrates, porque éste no renuncia al diálogo racional, sino que lo prosigue solo. Basándose en su tesis de la identidad y del carácter común de la razón, se siente capaz de tomar también el partido de Calicles (aunque ahora sin su estrategia de réplica) y puede anticipar un consenso cuya realización efectiva fracasa por la obstinación de Calicles [2].

2 Al término de la tradición de la metafísica europea, intentó Nietzsche reasumir la postura de Calicles. Pero no, por así decirlo, con una impiedad inocente, rehusando prácticamente el diálogo, despreciando la filosofía y pasando a la política práctica, sino teóricamente. Para Nietzsche no existe ninguna verdad vinculante fuera de la apariencia separadora. No existen intereses generales más allá de los particulares. No hay más luz que la claridad de las cavernas. Sólo hay vida fuerte y débil, elevada o baja, del mismo modo que sólo existe el dominio de uno sobre otro. La idea de algo general racional no es más que una forma particular de poder. Nietzsche asume también aquí una idea del Calicles platónico. La necesidad moral de un diálogo exento de coacción no es más que un truco para domesticar la vida fuerte mediante una coalición de los débiles y de sorprender a la *recta intentio* de la vida. Aunque, a la postre, en vano. Pues aquel rebaño domesticado que se calienta con el sentimiento de su consenso es justamente el material que necesita el «superhombre» para su actuación grandiosa.

Mas, ¿cuál es el interés que sirve de base a la ilustración radical de Nietzsche? El propio Nietzsche vio la contradicción existente en el hecho de que «también nosotros los ilustrados, los impíos y antimetafísicos tomamos nuestro fuego de la hoguera que hace mil años encendió la fe; aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, de que Dios es la verdad y de que la verdad es divina». (*Fröhliche Wissenschaft,* Werke, ed. Schlechta II, 209.) La verdad se dirige contra el concepto del consenso; se vuelve monólogo. El momento en que esto ocurre lo entiende Nietzsche como transición. Y al sujeto que lo piensa se le condena por loco.

El segundo supuesto fundamental de la tradición platónica es que el consenso no es racional *a priori,* porque el consenso táctico de la mayoría no es siempre la anticipación de un consenso racional de todos. Un consenso realmente universal sería al mismo tiempo un consenso racional, pues incluiría evidentemente el consenso de las personas razonables. ¿De dónde podrían obtenerse entonces argumentos contra él, si están de acuerdo cuantos son capaces de aducir argumentos? No todos pueden ser poco razonables. Pero sí puede serlo «la mayoría». La mayoría no es *a priori* representante de la totalidad. Incluso podría ocurrir que la mayoría quisiera lo que no pueden querer nunca las personas razonables. En cambio, las personas razonables sí quieren por principio lo que todos pueden querer. Esta es precisamente la definición de su racionalidad. Solamente es razonable *el* consenso que es resultado de un diálogo sin coacción. El criterio de la verdad no es nunca para el Sócrates platónico la opinión de la multitud, sino únicamente el asentimiento de los que toman parte en el diálogo que somete a prueba la opinión. Mas este círculo es necesariamente pequeño, pues sólo en un círculo semejante, que

en principio está abierto a todos, pero que de hecho tiene que ser siempre pequeño, puede la conversación ser científica, es decir, estar interesada en el descubrimiento de la verdad.

Otras condiciones de este diálogo al servicio de la verdad son: 1) no puede estar sometido a premura del tiempo, pues ha de ser posible que cada uno desarrolle plenamente sus argumentos y, además, que esté dispuesto a dejarse convencer por su interlocutor y a extraer de esa convicción consecuencias propias; 2) los participantes han de demostrar una cierta benevolencia entre sí; deben presuponer en el interlocutor la voluntad de llegar a la verdad. Por eso, para Platón, lo contrario del diálogo científico es el retórico. Este está guiado por el interés y quiere imponer lo más rápidamente posible una opinión preconcebida. Como tanto la verdad práctica como la teórica es básicamente susceptible de un acuerdo universal, nadie queda en principio excluido de semejante consenso. De hecho, sin embargo, Platón está convencido de que siempre son pocos los que están capacitados para ello y lo quieren.

Esta convicción parece pesimista. Para los interlocutores sofistas de Platón —lo mismo, por lo demás, que para la mayoría de nuestros contemporáneos— es en realidad demasiado optimista. El desafío de la tesis de Sócrates consiste para ellos en sostener que el interés de la razón puede estar prácticamente en cualquier hombre. Y éste es el tercer supuesto fundamental de la tesis platónica. En opinión de los sofistas, no existen hoy

más que intereses particulares. Por eso tampoco existe un poder legítimo o ilegítimo, justo o injusto, sino únicamente un poder táctico. Hablar de justicia no sirve más que para mentalizar a los súbditos sobre el poder en favor del interés de los que gobiernan [3]. O bien, desde una óptica política distinta, pero desde la misma filosofía, para hacer prevalecer el interés de los débiles, que quieren poner freno al más fuerte [4]. En efecto, ¿quién está interesado en una regla de distribución de oportunidades susceptible de consenso? Aquel que sin esa regla se quedaría en una situación de desventaja. ¿Y qué es lo que debe inducir al poderoso a renunciar a tales oportunidades? Los atenienses lo preguntan ya en el *Diálogo de los Melinos,* de Tucídides.

La respuesta de Platón es: deben ostentar el poder aquellos que se complacen de manera especial en las matemáticas y la dialéctica; por tanto, los que hallan placer, por ejemplo, en encontrar y realizar un cuadro de distribución susceptible de consenso; en otras palabras, hombres teóricos. Y éstos no deberían tener posibilidades de aumentar sus ganancias fuera de esa satisfacción; por ejemplo, no deberían tener familia ni propiedades. Esta idea platónica de los reyes filósofos es la consecuencia llevada al extremo del supuesto de que los intereses pueden ser verdaderos; de que, por tanto, la razón puede ser práctica, pero que

3 *La República,* 338a-339b.
4 *Gorgias,* 482-486.

no lo es sin más. La voluntad de cualquiera no es sin más expresión de la razón práctica. A mandar está llamado, según Platón, el que es capaz, en virtud de su propia sabiduría desinteresada, de anticipar el consenso racional de todos.

¿Entonces cómo ha de llegar la sabiduría al poder? No se puede aducir ningún procedimiento al respecto, pues establecer tal procedimiento así presupondría la existencia del consentimiento racional, que es lo primero que debe establecerse. Platón se limita a hablar aquí de una feliz casualidad. Su *Politeia* con la idea de los reyes filósofos no es más que una típica construcción ideal. En las leyes traza, en cambio, un modelo que establece las condiciones para realizar el gobierno de la razón. En este modelo se recomienda el *regimen mixtum,* el régimen mixto. No ha de dominar en cada caso el arbitrio para averiguar cuáles son las leyes idóneas para anticipar un consenso racional, sólo entra en consideración el consenso real de los gobernados, es decir, la elección. Sin embargo, los elegidos han de responder no de la voluntad real de los electores, sino de su propia voluntad verdadera; de lo que querrían si conocieran plenamente su interés racional. Los gobernantes, si quieren gobernar justamente, han de interpretar esta voluntad verdadera; es decir, tal como expresa nuestra Constitución en un sentido enteramente clásico del poder justo, son responsables únicamente ante su conciencia, ante lo que ellos consideran «la norma de una conducta racional general válida en sí misma y por sí mis-

ma» [5]. Gobiernan tanto más justamente cuanto más se parece lo que deciden a lo que decidiría la filosofía.

¿Cuál es el sentido de aquella distinción entre voluntad táctica y voluntad verdadera, en la que, en definitiva, se basa la legitimación del poder? En primer lugar, el hecho de que los intereses a largo plazo del individuo y los intereses de la conservación de la especie no sean instintivos en el hombre, provenientes de necesidades sentidas de manera inmediata. A menudo es preciso imponerlos, ya sea bajo la forma del autodominio, ya sea sometiéndose a un poder institucional. Mientras las necesidades sentidas de forma inmediata pueden no ser verdaderas —su verdad *es* ser sentidas—, los intereses a largo plazo, individuales y colectivos, son posible objeto de un discurso racional. Y el poder que atiende a esos intereses puede ser racional o irracional, justo o injusto. Por ejemplo, puede sacrificar el cuidado de los intereses a largo plazo de la especie a los de corto plazo de los gobernantes; o bien, y éste es el caso más frecuente, puede hacer de la estabilización de determinados privilegios de algunos una condición para la conservación de los de todos. Sólo bajo la presunción de la veracidad de los intereses consiguió la tesis platónica del poder de la razón a través del gobierno de las personas razonables, es decir, de su derecho, anticipar el consenso racional. El consenso táctico, la verdad arit-

5 HEGEL, *Rechtsphilosophie,* § 137, nota.

mética, como dice Platón, era una exigencia complementaria a falta de un criterio empírico de la racionalidad [6]. Las personas racionales no pueden concederse privilegios a sí mismas. La aptitud de determinados hombres para anticipar el consenso de todos ha de apoyarse, en consecuencia, en el consenso táctico de la mayoría.

La antítesis nominalista: poder táctico

La moderna filosofía burguesa del derecho establece que los supuestos platónicos básicos son discutibles. La famosa afirmación de Thomas Hobbes «*non veritas sed auctoritas facit legem*» viene a significar que la rectitud y la justicia de las decisiones de la autoridad no constituye la base de su legitimación, pues precisamente no es viable un consenso racional sobre esta rectitud. Los intereses pueden no ser verdaderos y no existe un *bonum commune*. Con esta repulsa de la clásica tradición racional de la filosofía política se enlazan el individualismo nominalista de la escolástica tardía, el programa científico de una visión del mundo no finalista y la experiencia de una guerra civil confesional, en la cual la disputa sobre la verdad de la vida buena amenazó de muerte a la seguridad de la misma vida. Ahora bien, el consenso racional sólo se puede alcanzar a través de esta

6 Leyes 757 a-e. Cf. R. C. MAURER, *Platos Staat und Demokratie*, Berlín, 1970.

seguridad; por tanto, sometiéndose los hombres a las condiciones de su conservación, al principio de realidad. Para este fin se requiere una eficiente monopolización del poder. En cambio, las respuestas a la pregunta sobre la justicia no son en absoluto susceptibles de verdad, ni, por tanto, susceptibles de consenso. Qué es represión necesaria y qué represión superflua, sólo puede decidirlo el propio poder de represión. Si lo decidieran los súbditos, la paz interior y, con ella, la represión necesaria, se verían cuestionadas.

La consecuencia es la eliminación del derecho de resistencia y de la Inquisición, es decir, del control político de las convicciones personales sobre la verdad; éstas se vuelven políticamente indiferentes. Que alguien por ser más sabio o mejor sea más capaz de gobernar que otro, lo rechaza expresamente *Pudendorf* como legitimación de una pretensión de poder [7]. Nadie puede pretender interpretar auténticamente los intereses de otro y su verdadera voluntad. «A cada uno lo suyo» no puede ya significar: a cada uno lo que en justicia le corresponde, sino a cada uno lo que tiene. No existe un criterio para distinguir el consenso racional del irracional. Poder sólo puede significar «poder táctico»; consenso sólo puede significar «consenso táctico». Así, pues, las teorías políticas de los siglos XVII a XIX fundan toda la legitimidad del poder político en la hipótesis de un consenso táctico de todos bajo la forma de un contrato ini-

7 PUDENDORF, *De jure naturae et gentium*, p. 686.

cial. El contenido de este contrato no es una idea común cualquiera de lo que constituye la común vida buena, sino el interés de cada uno por su propia conservación. Hobbes, por ejemplo, niega al soldado el derecho a la cobardía ante el enemigo y al condenado a muerte el derecho a la evasión; si la *razón de ser* del Estado es la protección de la vida, no puede tener pretensiones sobre la vida misma.

Rousseau, uno de los mayores críticos de la sociedad liberal, intentó conciliar este nominalismo político con la idea clásica de una voluntad verdadera y someter nuevamente a discusión la relación entre consenso racional y consenso táctico con ayuda de los conceptos de *volonté générale* y *volonté de tous*. El concepto de una *volonté générale* es el de un consenso basado en la razón libre de coacción y desapasionada; su contenido es, en cambio, indiferente respecto a cuántos lo aceptan expresamente con su voluntad. Lo que es malo para todos, lo sigue siendo aunque todos lo quieran. La pérdida de la voluntad es malo para todos; ella, y no la razón, constituye la esencia del hombre. Sin duda, las condiciones del mantenimiento de la libertad no son invariables, pero tampoco arbitrarias.

La concepción de Rousseau sobre la relación existente entre consenso táctico y consenso racional cambia en el transcurso del *Contrato social*. En el primer libro, la *volonté générale* se presenta todavía como el promedio de todos los actos de voluntad individuales sin comunicación precedente.

Los extremos deben eliminarse recíprocamente. Más tarde ve la *volonté générale* como el resultado de un consenso táctico de los ciudadanos virtuosos, es decir, de los que en sus votos se preocupan de lo general y cuyos intereses económicos son, sin duda, competitivos, pero no antagónicos.

¿Qué ocurre cuando ese consenso racional no tiene lugar porque los ciudadanos no votan *como* ciudadanos? En su respuesta, Rousseau se aparta de la tradición platónica. La respuesta ha sido a menudo mal entendida. Lo que dice Rousseau es esto: la *volonté de tous*, el consenso táctico de la mayoría, es la única representación de la *volonté générale*, del consenso racional. Pero no lo representa ni necesariamente ni siempre, y si no lo representa, entonces la *volonté générale* permanece muda. En otras palabras: lo malo es siempre malo, aunque todos lo quieran; pero lo bueno no es bueno, mientras no sea querido por todos. Nadie puede pretender que representa la *volonté générale* en contra de la mayoría de los ciudadanos. Platón ha dicho que lo mejor es ser gobernado por la propia razón; pero cuando esto no es posible, lo mejor es, en segundo lugar, ser gobernado por la razón de otro. Este es un pensamiento antiguo. La modernidad, que concibe lo bueno esencialmente como autodeterminación, no reconoce ningún bien que le sea impuesto al hombre por la fuerza. La teoría de Rousseau de la *volonté de tous* errónea se corresponde con la doctrina cristiana de la conciencia errónea tal como la formula Tomás de Aquino: yerra la conciencia del que no

puede hacer el bien. Si esta persona obra objetivamente bien, pero en contra de su conciencia, no obra bien porque no conoce el bien en cuanto tal. En cambio, si sigue su conciencia, obra bien porque el bien es una cosa que tiene valor en sí y por sí.

La doctrina de la conciencia que se equivoca es el eslabón perdido entre la teoría clásica del derecho natural y la moderna filosofía de la subjetividad. Presupone la existencia de un bien en sí, con el que se puede hacer algo razonablemente, es decir, en medio del diálogo. Su concepción es, sin embargo, tal que únicamente es bueno cuando se le conoce y se le quiere subjetivamente como tal; es decir, cuando la anticipación subjetiva del resultado de ese discurso universal coincide con el resultado real. En este caso concreto se supone que el bien puede ser verdadero, esto es, resultado definitivo de un discurso universal previamente establecido. El proceso de comunicación aparece entonces como exterior a la verdad; su único sentido consiste en revelarlo, que, en principio, es cognoscible para todos. Los que poseen conocimientos parece que son los llamados a gobernar. Cuando el resultado es contingente, la justicia entra a formar parte de los *contingentia futura*, respecto a los cuales no son posibles, según Aristóteles, afirmaciones definidas de verdad. La moralidad sólo puede consistir entonces en la buena intención subjetiva de anticipar un consenso semejante.

Desearía hablar a continuación de las dos alternativas: la idealista y la nominalista. La idealista funda la legitimación del poder en algo verdadero en sí y de por sí; que otorga la facultad de conocer, de anticipar el consenso racional de todos. La teoría nominalista sólo puede entender la legitimidad como prepotencia total de los que mandan o como consenso empírico real. Y cuando habla de consenso racional lo hace sólo en el sentido de que es razonable para todos que los demás lo hagan también. Es decir, todo poder efectivo puede aspirar a conseguir esta base de legitimidad.

La concepción de Rousseau consiste en una síntesis de ambas alternativas. Siguiendo la tradición idealista establece una distinción entre orden político bueno y malo. Al hablar de su origen deja a un lado los acuerdos adoptados por los hombres y la remonta a la propia naturaleza de las cosas o incluso a Dios. Este enfoque no es, sin embargo, operativo. «Si hubiéramos recibido la justicia de tan alto, no necesitaríamos gobierno ni leyes» [8]. La racionalidad del consenso se deduce más bien de la forma de su realización, y el contenido del mismo no es otra cosa que su propia posibilidad, o sea, la compatibilidad de la libertad de todos.

En este sentido, la teoría del Estado de Rousseau es también burguesa liberal. El contenido de las leyes estatales no es ya la felicidad, sobre la cual no se pueden establecer condiciones generales suficientes y, por lo tanto, deja de ser susceptible de

8 J. J. ROUSSEAU, *Contrat social*, II, 6.

verdad, sino la libertad de todos. En lugar de la idea de un poder racional y justo aparece la de un *consenso exento de dominio* como redención de lo inherente al concepto de razón. Se trata, pues, de un consenso que es el resultado de un discurso no desfigurado, por ninguna posición privilegiada e ilimitada temporal y personalmente. Sólo una sociedad global, organizada según este modelo, podría reivindicar la legitimidad. Pero como en ella no tiene ya lugar ninguna asimetría en la distribución del poder normativo, no necesitaría ninguna legitimación. La legitimidad como tal es un concepto ilegítimo. El poder sólo podría legitimarse ejerciéndose en orden a su propia supresión. Sería legítimo en la medida en que negara por principio la posibilidad de la legitimidad.

Intentos recientes de eludir la idea del poder racional

La idea del consenso libre de dominio y, por lo mismo, verdadero y racional, ha vuelto a conquistar actualidad por medio de *Jürgen Habermas* en cuanto idea directriz crítica. Su postura razón = el consenso verdadero — *versus,* el poder puede contrastarse esquemáticamente con las posturas de otros dos sociólogos alemanes: *Ralf Dahrendorf* y *Niklas Luhmann.*

Dahrendorf ha escrito una *Alabanza de Trasímaco,* que es una repulsa de la idea platónica del consenso verdadero de la idea del bien común,

sobre el cual es posible entenderse racionalmente [9]. Según Dahrendorf, esta idea implica la representación de un estado de equilibrio que valdría la pena estabilizar. Mas como todo estado social concreto presenta huellas de represión respecto a la variabilidad interminable de las necesidades humanas, no existe un *summum bonum* político, sino sólo un *summum malum:* la obstaculización del cambio social. Y una sola justicia la de Anaximandro, que consiste en el derrumbamiento de todo lo establecido. Pero el cambio social se produce justamente por la asimetría de las posibilidades del poderío y, por tanto, a través del poder. Siempre existe poder, pero nunca justo. Lo justo es más bien que los pies de quienes sacan fuera a los que gobiernan estén siempre a la puerta. Son los pies de los nuevos gobernantes. Poder ver su razón sería, por tanto, la contrafórmula esquemática.

Por su parte, Luhmann cree que el planteamiento de la teoría de sistemas vuelve anticuados los conceptos de poder y razón [10]. Hablar de poder sugiere que las complejas estructuras sistemáticas de las modernas sociedades industriales pueden seguir interpretándose como sujetos de poder que «estarían por encima de las estructuras», cuando hace tiempo que cualquier ejercicio de poder única-

9 R. Dahrendorf, *Lob des Thrasymachos,* en: «Pfade aus Utopia», 1970.

10 Cf. para lo siguiente el debate Habermas-Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Suhrkamp, 1971.

mente puede entenderse como sistema. Igualmente anticuada es la idea del consenso racional. Se parte de que la totalidad de un sistema social se relacionaría todavía con los fines de la acción, respecto a los cuales podría obtenerse un consenso en la discusión racional. La función selectiva que posibilita la acción de fines subjetivos ha de comprenderse a partir del sistema y no viceversa. Los sistemas sociales diferenciados no necesitan legitimarse ante las expectativas de sujetos de acción que discuten racionalmente; se legitiman a través de procedimientos capaces de rendimiento, procedimientos que producen siempre alternativas suficientes para satisfacer las expectativas o para transformarlas dirigiéndolas hacia equivalentes conformes con el sistema. Su capacidad de rendimiento se demuestra en que no llega nunca a plantear la cuestión del consenso.

Me parece que, en cierto modo, cada una de las tres tesis —razón *versus* poder, poder *versus* razón, sistema *versus* poder y razón— están en lo cierto frente a las demás. Por eso propongo que centremos una vez más la atención en la alternativa que ninguno de los tres autores toma en consideración: la idea clásica de la filosofía política, la idea del poder racional.

El problema de la anticipación del consenso

Esta propuesta la formulo sobre todo relacionándola con Jürgen Habermas. El es, en efecto, quien más se aproxima a esta idea, porque es el único

que sigue la idea clásica de la razón práctica no instrumental. Pero su realización significa para Habermas: «Organización de la sociedad sobre la base exclusiva de la discusión libre de dominio» [11]. Esto se considera como meta de un proceso de formación social, con lo cual Habermas está en la línea de la filosofía clásico-idealista, en especial de Fichte, para quien la autonomía es la espontaneidad universal, la meta de cualquier acción moral. Habermas no puede prescindir, sin embargo, de la realidad que se menta en el concepto de poder racional. A menudo habla de la anticipación de cualquier fin de una formación de consenso sin coacción. Poder racional, sin embargo, no significa otra cosa que tal anticipación. Sólo la teoría clásica reflexiona expresamente sobre la diferencia entre anticipación y realización, que en la teoría del consenso libre de dominio se trata de una manera particularmente ingenua como *quantité negligeable*. La diferencia plantea un problema que Habermas deja en la oscuridad.

Anticipación puede significar dos cosas diferentes: 1) Proyecto de un fin de la acción y acción estratégica hacia ese fin. En este sentido, el poder racional sería el poder de la vanguardia, que sin consideración al consenso táctico, considerado irracional, emplea todos los medios para establecer una situación de libertad de poder, en la cual el consenso táctico es *eo ipso* racional y posteriormente legítima la acción revolucionaria de la que pro-

11 HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, 1968.

viene. Cuando Habermas habla de la organización de la sociedad sobre la base de una discusión libre de dominio, parece que pone como condición un poder de este tipo. 2) Por otra parte, la anticipación se entiende como anticipo normativo de una situación ideal; como acción de acuerdo con una norma, que sería resultado de la formación de un consenso racional, en el caso de que éste tenga lugar. Habermas habla de este tema en su artículo sobre la competencia comunicativa (cf. nota 10). Su tesis es: aunque empíricamente no se den las condiciones de una situación de diálogo ideal y no deformado, sólo podemos obrar y hablar unos con otros cuando confrontamos esa situación ideal de los hechos con los propios hechos. Debemos considerarnos unos a otros como perfectos, aunque nunca podamos tomarnos por tales; de lo contrario, no podremos comunicarnos en absoluto. Habermas permanece, sin embargo, curiosamente indeciso en la definición de esta anticipación. Es, de un lado, «apariencia constitutiva, transcendental», y, de otro, «resultado de una forma de vida»; pero lo último sólo hipotéticamente, pues no sabemos si alguna vez será posible semejante forma de vida. Unicamente podemos obrar como si las normas de nuestra acción fueran normas de una legislación general. El racional sería entonces el que examinara todos los actos normativos, a fin de saber si, como dice Kant, el pueblo podría resolver también esto sobre sí mismo; pero no el que se propone como meta dejar al pueblo que decida sobre sí mismo.

Como puede verse, marxismo y kantismo son aquí antagónicos. Es kantiano el imperativo que ordena dejar que cada hombre sea siempre fin en sí mismo. La autonomía hay que presuponerla siempre y respetarla, o, de lo contrario, no existe. La libertad no puede ser resultado de una acción manipulada. Marx discute expresamente que el hombre, «tal como existe de hecho», sea el ser supremo [12]. Esta idea es ciertamente muy democrática, pero nada emancipadora, pues el hombre «tal como existe de hecho» es un ser deformado. El hombre verdadero sólo será el que haya borrado las deformaciones históricas, que son sin excepción huellas de tiranía; el que no sea alemán, judío, etc., sino únicamente hombre. El hombre sin emancipar es, comparativamente, la reproducción del «esclavo por naturaleza» de Aristóteles. Es objeto legítimo del poder que se propone como fin su liberación y, por tanto, la abolición del poder; sin embargo, es reproducido constantemente por el no emancipado. Si el consenso racional es en Kant anticipación necesaria y contraria a los hechos del que obra moralmente, es decir, de manera autónoma, en Marx es un estado que hay que establecer realmente. Una síntesis de ambas concepciones, como la que concibe el reformismo de Habermas, aparece por primera vez en Fichte, tal como se ha apuntado anteriormente. Para Fichte, la orientación de la acción moral es también de carácter teleológico; moral es la acción que desen-

12 MARX, *Zur Judenfrage*, en MEGA I, 360.

cadena un proceso emancipador. Mas éste no puede desencadenarse mediante una acción que no suponga en el hombre aquella autonomía en contra de los hechos que quiere aumentar. Si no existiera libertad, no podríamos liberar ni ser liberados. La relación así establecida entre moralidad y fin emancipador depende para Fichte de una premisa teológica, que hemos de establecer al aceptar tal relación. Es la premisa de una armonía preestablecida entre historia y moral y de que del bien se sigue el bien. Mediante el ejemplo de la mentira, Fichte intenta aclarar cómo está justificado en cualquier caso realizar una situación de diálogo y proponerla como ideal. Renunciar a la esperanza aquí y ahora no puede legitimarse con ninguna esperanza lejana. Cualquiera que sea la forma de entender la anticipación, mientras el consenso universal sea una mera pauta ideal para la acción política, un fin futuro o ambas cosas, significa que existe poder. Poder de aquellos a quienes se adjudica el derecho, o se lo toman, de anticipar el consenso y, basándose en su anticipación, de obligar a los demás a algo que no harían nunca espontáneamente.

Habermas no tiene en cuenta esta asimetría. Coincide en ello con Platón, el cual pasa por alto la diferencia entre anticipación y consenso real, porque para él la política, en el caso ideal, es una ciencia como las matemáticas: sus puntos de vista son indiferentes respecto a los sujetos que los realizan. Esta concepción presuponía invariables, es decir, «naturales», tanto las necesidades como las condiciones de conservación. Las actividades

carentes de libertad que persiguen la reproducción de la especie son en su estructura tan constantes como la naturaleza que ejercitan. Estas actividades las ejercen primero los esclavos y más tarde los siervos. A ellos les incumbe la reproducción de la vida escueta; las cuestiones de la vida buena se deciden en otro plano. Esta situación cambia con la burguesía moderna. La teoría y la ciencia se ponen por primera vez al servicio del afán de tener más y del trabajo. Con ello se revoluciona la estructura del trabajo en orden a conseguir un dominio progresivo de la naturaleza. La relación de la sociedad con su sustrato natural se vuelve también dinámica; tanto las necesidades como las condiciones de la conservación se convierten en auténticas variables.

Partiendo de una base nominalista y materialista, Habermas cree que es posible desestimar la diferencia entre consenso anticipado y real, es decir, el poder, cuando el establecimiento de las condiciones de una comunicación realmente libre de dominio es el fin del poder. Ello supone la aceptación de la mayoría de edad en una definición determinada como interés evidente de cualquiera. Habermas interpreta siempre el proceso de emancipación con el modelo del psicoanálisis, es decir, con la progresiva elaboración y superación reflexiva de las barreras de comunicación históricas o genético-individuales. Este modelo es el de un intelectual, no el de un obrero, un artista o un político. Entender la libertad como proceso de reflexión, como reconstrucción normativa de la

propia historia patológica, está lejos de ser evidente. Desde el punto de vista de la crítica de la ideología se la podría considerar, por ejemplo, como ideología del poder de los intelectuales, quienes en cuanto terapeutas sociales elaboran criterios para la madurez. La libertad puede interpretarse también de una manera completamente distinta. En la Grecia primitiva se entendió como posibilidad de vivir dentro de una orden de vida corriente, del que el tirano obliga a salir. Asimismo puede entenderse al revés, como espontaneidad y creatividad, como facultad de innovación. En este último caso está lejos de ser evidente la meta de la libertad de dominio. Habermas escribe, con Marx, que la libertad de poder presupone la superación de la escasez, la superabundancia. Cuando los individuos únicamente necesitan alargar la mano y coger lo que precisan, la idea represiva de la justicia resulta superflua. La eliminación de la escasez sólo sería posible si el hombre fuera un ser susceptible de saturarse, que no diera lugar constantemente a un desequilibrio entre deseos y posibilidades de satisfacción.

Kant y Fichte han criticado la idea de fundamentar la legitimidad política en el consenso táctico universal como idea de la democracia directa. Esta es para Kant equivalente al despotismo; a diferencia de aquélla, no se le puede reformar en absoluto, sino sólo derrocar mediante una revolución [13]. ¿Por qué? Porque consenso universal y

13 KANT, *Zum ewigen Frieden*. Werke VI, p. 128 s.

«base amplia de consenso» no son una misma cosa, sino que en la democracia directa y no representativa, la mayoría sustituye inmediatamente a la totalidad. El consenso universal sería siempre racional, pues incluye a las personas racionales, a los débiles, a los afectados, cuya participación en las posibilidad de satisfacción se ve limitada por el consenso. Mas el consenso de la mayoría, cuando no se orienta a la elección de representantes, sino a decisiones de contenido, es ejercicio de poder, poder de noventa y nueve sobre cien, objeto este último de la decisión. La mayoría de los brasileños podría decidir en cualquier momento dar muerte a los indios aborígenes. ¿Pero no podría constituirse también la mayoría de los ciudadanos en abogado de los derechos de la minoría, ya sea étnica, confesional, de edad, ideológica o biológica? Es indudable que sí, pero en ese caso ya no podría articular sus propios intereses particulares, con lo cual carecería de privilegios frente a la minoría. Normalmente no ocurrirá esto, sino todo lo contrario; la voluntad de la mayoría querrá entenderse inmediatamente como articulación de la voluntad general y no relativizar frente a ella, como representante elegido, su «voluntad privada». La voluntad privada de la mayoría se convierte entonces en voluntad suprema. Nunca se la podría privar de representar a la totalidad.

En esto estriba justamente el despotismo. Por tal motivo, el privilegio de la mayoría debe limitarse a nombrar a los que representan la voluntad general, poniendo límites a la voluntad de la ma-

yoría. *El derecho es siempre limitación de la voluntad de la mayoría; para imponerse no necesita ningún derecho porque posee la fuerza «a priori»*. La universalidad del consenso que sirve de base a un orden y lo legitima sólo puede, por tanto, expresarse realmente en forma negativa; es decir, se puede destacar su ausencia por desobediencia a las leyes y por emigración. El Estado que se basa en el consenso de la mayoría puede obligar a obedecer las leyes sin renunciar a la base de su legitimación, siempre y cuando admita la emigración. Un Estado sin derecho a la emigración da a entender que no se funda en un consenso universal anticipado.

Podría objetarse que este supuesto de una oposición entre mayoría y minoría queda eliminado con la idea de un discurso ilimitado de todos. Aquí no se podría abusar de ninguna minoría y los intereses opuestos de todos quedarían relativizados por este proceso de comunicación racional. Solamente aquellos intereses que por su naturaleza no son compatibles con el término medio del público en general, como los intereses de los explotadores, deberían desaparecer necesariamente. Sin embargo, esta objeción no se impondría. En primer lugar, hay intereses que no pueden articularse en semejante discurso universal, sin que ello signifique que estén injustificados; por ejemplo, los intereses de los niños o el derecho a la vida de los enfermos mentales; estos intereses necesitan estar representados por otros. En segundo lugar, la precitada escasez de recursos significa que determinados intereses sólo pueden satisfacerse a costa de otros intereses determinados; los recursos de agua, aire y suelo no pueden multiplicarse. En tercer lugar, la necesidad de ponerse de acuerdo sobre las prioridades en un discurso ilimitado sólo sería realizable si el tiempo no fuera esencialmente escaso, de suerte que todos pudieran discutir a fondo todas las cuestiones decisivas.

Todas estas hipótesis son irreales en sentido estricto. Discutir a fondo sólo puede hacerlo una ciencia que se desentienda de las decisiones relevantes para la acción. Su proceso de descubrimiento de la verdad es esencialmente interminable. Aquí *ars longa, vita brevis*. En este caso concreto, todo aquel que venga después puede replantear todas las premisas y volver a cuestionar el consenso alcanzado. No podría hacerlo si entre la ciencia y la sociedad se creara una especie de cortocircuito y si con la sana intención de fundamentar toda la sociedad a la ciencia, sobre la base de un discurso sin coacción, se transferiera la presión de las decisiones de la esfera política. Un marco de discusión exento de presión tiene importancia vital para la sociedad. Este marco es la «escuela» y no la «ciudad» en el sentido de la polis [14]. La facilitación y la garantía de la libertad del discurso debe basarse siempre en la decisión de una sociedad, que es en sí misma política y no ha discutido nunca ante una decisión las alter-

14 Cf. G. Bien, *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles*, Friburgo, 1973.

nativas existentes. Ahora bien, tomar decisiones políticas significa establecer el «fin de los debates» y, por tanto, «ejercer poder».

Es importante insistir en ello porque sólo así se ve que la interpretación del bien común y la anticipación de un consenso universal no es nunca la articulación real de este consenso y, por tanto, es discutible. Así lo destaca con razón Dahrendorf; si bien él saca la conclusión de que es preciso desentenderse de la cuestión de si se trata de la anticipación del consenso o no y, en consecuencia, de la distinción entre poder justo e injusto.

En el concepto de la anticipación del consenso universal no se dice otra cosa que lo que se establece en el concepto clásico de la justicia. La justicia, según Aristóteles, no es una pauta objetivable para dictaminar sobre las acciones, sino una virtud humana, a saber, la disposición y la capacidad de dar la preferencia en el intercambio y en la distribución de los puntos de vista a la equidad frente al propio interés. No se puede distinguir formalmente entre la anticipación y el poder arbitrario de los intereses. No existen criterios viables para distinguir entre juicios de conciencia y juicios con otras motivaciones, a excepción de la disposición a considerar las notables desventajas de lo que ordena la conciencia. Para los que mandan, el perjuicio más notable es la pérdida de la base táctica de consenso que sostiene su poder. Surge entonces la situación paradójica de que sólo la disposición a tomar en consideración la pérdida del consenso de la mayoría sería indicio de que el que

posee el poder basa su actuación en la anticipación de un consenso universal, esto es, en un juicio de conciencia, en un interés práctico de la razón. En la anticipación del consenso universal, el político está solo, sin garantía táctica de ningún tipo. El problema político se convierte aquí en un problema moral. Pero esto significa, a su vez, que la apelación a la conciencia no sirve de nada para la legitimación del poder, pues la anticipación del consenso universal se realiza con riesgo propio. Como queda dicho, no existe ningún criterio viable para distinguir una conciencia verdadera de otra errónea. Por ello, el resultado final de la antigua sabiduría política fue el *regimen mixtum,* es decir, el derecho a dar fuerza normativa a la representación individual de lo que debe entenderse por derecho, debe ir ligado al consenso táctico de la mayoría. La mayoría no representa a la totalidad, pero, en contra de ella, nadie puede pretender representar a la mayoría. Ni siquiera cuando se obra en nombre de un consenso futuro, que pretende anticipar adecuadamente en virtud de una teoría científica. Las anticipaciones científicas se denominan hipótesis. Las hipótesis no legitiman el empleo de hombres sin su consentimiento como medio de verificación o falsificación. En otro caso, la división de los hombres sería perfecta; de un lado, los ingenieros sociales tecnócratas o emancipadores; de otro, el material humano.

La idea del *regimen mixtum* y del carácter irrevocable de la legitimación del poder tiene en cuenta la limitación del consenso. *Precisamente porque el*

consenso universal no puede abolir nunca el poder, necesita éste el control por parte de «la mayoría». La meta utópica de la abolición del poder legitima, en cambio, el poder incontrolado, porque los posibles controladores, en cuanto «esclavos de la naturaleza», es decir, seres sin emancipar, no poseen todavía el carácter de sujeto político. El objetivo de suplir el poder por el consenso libre de dominio se convierte así en la teoría de la legitimación de un poder ilimitado e incontrolado. Es cierto que Habermas está muy lejos de querer esto; pero mi tesis no va dirigida contra las intenciones de un autor, sino contra las consecuencias objetivas de un planteamiento.

Nueva antítesis: teoría de sistemas-razón

Para concluir permítanme algunas observaciones sobre el intento de Nikas Luhmann de examinar por medio de la teoría de sistemas los conceptos de poder, razón y consenso. Me parece que el argumento de Luhmann contra el elemento dominante en sistemas sociales diferenciados es el más apto para poner de manifiesto el interés de la razón práctica en su mantenimiento. La defensa de Habermas de este interés práctico de la razón se ha complicado y debilitado más de lo necesario sólo porque lo compara con el interés de la democratización. Este interés de Luhmann puede integrar sin más en la teoría de sistemas. En su obra

Legitimation durch Verfahren aprueba la democratización de la política porque suprime la jerarquía. Mas la jerarquía, simbolización de la totalidad a través de su cúspide, es «representación de la legitimidad», lo cual parece dudoso desde el punto de vista de la estabilización del sistema, pues «con ello la totalidad se representa en una función, por tanto en un plano concreto peligroso e impugnable en tal función»[15]. Así, pues, el poder, en cuanto anticipación determinada y autorresponsable de un consenso universal, hace por primera vez articulable el disenso, pues consenso y disenso sólo pueden articularse en relación a una propuesta. Allí donde la totalidad de un orden social existente no se hace evidente en forma de una propuesta vinculante, actuándose de acuerdo con ella hasta su revocación, el disenso o es silenciado por la asignación de satisfacciones alternativas, o se convierte en una inadaptación enfermiza. Esto significa que cuando el disenso no es articulable, no hay tampoco consenso.

Las modernas sociedades industriales se mueven hacia un estado sin poder, tendencia que debe tenerse en cuenta. Yo sostengo que en ella no puede destacarse ningún interés racional, pues es al mismo tiempo una tendencia a un estado de presiones anónimas del sistema, que resultan oscuras, que borran la distinción entre consenso y disenso y, en general, conceptos como razón y responsabilidad. La oposición entre adaptación e inadaptación

15 N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren*, 1969, p. 152.

es un sustituto peor de la oposición entre obediencia y desobediencia porque elimina la subjetividad. Es más bien «una enorme desgracia para el hombre que se le prive de la posibilidad de la desobediencia» [16].

16 J. FREUND, *L'essence du politique*, París, 1965.

VII. La utopía del buen gobernante

Debate entre Jürgen Habermas y Robert Spaemann [1]

Querido señor Spaemann:

De una forma sumamente discreta y sin el complaciente tradicionalismo que a menudo caracteriza a los modernos abogados del derecho natural clásico, remonta usted la filosofía política hasta sus orígenes, hasta la idea del poder racional. Destaca usted la superioridad de la tradición frente a la filosofía social empirista desarrollada por Hobbes; aquélla no niega, como ésta, la capacidad de verdad de las cuestiones prácticas, sino que, entre legitimidad y verdad, por tanto entre la capacidad de existencia del poder legítimo y la pretensión de fundamentar las normas con validez efectiva, entiende que existe una relación que no es meramente subjetiva.

Desde luego, usted no menciona las dificultades que han provocado la decadencia de la doctrina

1 A propósito de su artículo *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit*.

política que se apoya en Platón y Aristóteles y que hoy no puede rehabilitarse sin violencia. Las dos objeciones más importantes, si yo veo claro, surgen primeramente de la experiencia de que el poder legítimo no suele estabilizarse de forma táctica, sino frente a la apariencia de la explotación y la opresión, y, en segundo lugar, la otra objeción surge del estado problemático de un conocimiento de la esencia y, por tanto, de un acceso intuitivo a la verdad que, aunque le pese a Leo Strauss, hoy no puede interpretarse ya mediante la teoría de las ideas o la metafísica.

Casualmente cayó en mis manos el número de *Merhur* con su artículo cuando estaba leyendo diversos ensayos sobre *Imperialismo y poder estructural* (edición Suhrkamp 563). En este contexto, la cita de Franz Fanon, que me he permitido tomar de uno de estos artículos, pierde todo sentimentalismo:

«*La ciudad del señor colonial es una ciudad estable, toda de piedra y hierro. Es una ciudad iluminada, asfaltada, en la cual los cubos de la basura rebosan de restos desconocidos, que nunca se ven, ni siquiera se sospechan. Los pies del señor colonial no son nunca visibles, excepto quizá a la orilla del mar; pero nunca se acerca nadie suficientemente a ellos. Pies protegidos por sólidos zapatos, mientras las calles de sus ciudades están limpias, lisas, sin baches y sin piedras. La ciudad del señor colonial es una ciudad cebada, corrompida, su vientre está siempre rebosante de cosas buenas. La ciudad del señor colonial es una ciudad de blancos, de extranjeros. La ciudad del colonizado o, al menos, la ciudad de los aborígenes, la aldea de los negros, la Medina, la reserva, es un lugar de mal nombre, poblada por hombres incompetentes. Se nace en cualquier sitio y de cualquier manera. Se muere en cualquier sitio y de cualquier cosa. Es un mundo sin espacios intermedios; los hombres se sientan aquí unos encima de otros, y las chozas se hacinan unas encima de otras. La ciudad del colonizado es una ciudad muerta de hambre, hambrienta de carne, pan, zapatos, carbón, luz. La ciudad del colonizado es una ciudad postrada, una ciudad de rodillas, una ciudad repantigada. Una ciudad de negros, una ciudad de moros. La mirada que el colonizado echa a la ciudad del señor colonial es una mirada de envidia codiciosa.*» (Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*.)

El caso extremo de la llamada periferia ilustra el caso normal de nuestras metrópolis. Fanon pone de manifiesto cómo un poder muy legítimo significa también por lo regular la justificación de un sistema de instituciones que distribuye desigualmente cargas e indemnizaciones sociales, posibilidad de satisfacer necesidades y riesgos. Si los afectados por él participaran en la formación discursiva de la voluntad —hagamos el experimento mentalmente— difícilmente podría encontrar el poder «legítimo» un consenso sin coacción. La categoría poder es también irracional por su propia medida —sólo se mantiene en virtud de la legitimación—. Así, pues, el fenómeno que es preciso explicar consiste en el establecimiento eficaz de

una apariencia de justificación que asegure el reconocimiento sin violencia de las instituciones que existen en la realidad. Intento aclarar este poder estructural con la limitación sistemática de un procedimiento discursivo formador de la voluntad.

Usted, en cambio, señor Spaemann, se apresura a presentar la necesidad de un señor blanco. Como la mayoría no es capaz de tomar parte en un discurso y de conocer su verdadero interés, debe determinar «quién es capaz de anticipar el consenso racional de todos por su propia sabiduría desinteresada» (p. 72). Es ésta una nueva versión, que sorprendentemente vincula a Tocqueville con Platón, de la teoría política imperante en los últimos decenios en Estados Unidos y en Alemania, que Peter Bacharach ha sometido a una crítica que estimo convincente en su libro sobre la teoría del poder democrático de las élites (Europäische Verlagsanstalt, Francfort, 1970).

¿Qué le induce a usted a suponer que los que ocupan posiciones de poder, quienes, por lo regular, no son privilegiados solamente por estar en posesión del mismo, se liberan de intereses parciales mejor que la masa de la población carente de privilegios o infraprivilegiada? Esto no es cuestión de pesimismo u optimismo antropológico. Estimo que no podemos dar una respuesta antropológica a la cuestión de hasta qué punto puede imponerse la formación discursiva de la voluntad como principio de organización de la sociedad sin tropezar con límites de capacidad del sistema de la personalidad; no lo sabemos, y, por ello, no tenemos ninguna justificación teórica para omitir, discriminar o impedir intentos sobre un nivel de expectativa, como siempre pesimista, dondequiera que empecemos. Por otro lado, está la evidencia, históricamente bien respaldada, de que detrás de los intereses «generales» con los que se legitima el poder se encuentran los intereses parciales de los grupos dominantes.

Por lo demás, usted no entra en la cuestión evidente de los criterios en base a los cuales debiera elegirse el soberano. Si hubiera un acceso privilegiado a la verdad, ¿en qué podría reconocerse al privilegiado? Esta pregunta nos lleva a otro complejo de dificultades, frente a las cuales el platonismo reavivado se encuentra sin solución. La filosofía moderna, no sólo la nominalista, ha roto de una manera tan radical los puentes hacia la metafísica que no es posible renovar la filosofía práctica simplemente apelando a la tradición clásica. En este contexto se encuentran los intentos de una teoría del consenso de la verdad, que utiliza con bastante amplitud el concepto de verdad y muestra la pretensión de validez tanto de afirmaciones como de normas. Según esta teoría, el sentido de la validez de una norma consiste en la pretensión de que todos los interesados deben asentir a una recomendación análoga cuando toman parte en un discurso práctico. Esta teoría no clásica de la verdad debe evitar las dificultades (entre otras) de las teorías ontológicas de la verdad. Asimismo es incompatible con su tesis de que la capacidad de consenso de una norma depende de su

rectitud (reconocida como privilegiada) o «verdad». La teoría del consenso de la verdad insiste más bien en que el sentido de las pretensiones prácticas de validez depende a su vez de la canjeabilidad discursiva.

Es cierto que la teoría del consenso de la verdad defiende la veracidad de las cuestiones prácticas; pero al mismo tiempo es falible, porque excluye un criterio externo de la verdad; no podemos tener nunca certeza de si unas palabras empíricas que pronunciamos en un discurso satisfacen realmente las condiciones de la situación ideal del diálogo. En todo caso podemos afirmar retrospectivamente qué y por qué nos hemos engañado en un caso o en otro. Ciertamente no tenemos otra elección cuando queremos hacer un discurso que suponer que nuestras palabras poseen las propiedades formales de una comunicación sin deformar, que admite únicamente la presión natural del mejor argumento y que no puede conciliarse con ningún motivo que no sea la búsqueda de la verdad en cooperación. En este contexto he hablado de que el fundamento normativo de un acuerdo racional tiene el carácter de una anticipación inevitable y es también eficaz como base anticipada (*Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie,* Suhrkamp, 1971, p. 140).

No es razonable tratar directamente como un concepto de la filosofía práctica el concepto normativo del discurso mediante el cual y dentro del marco de una teoría de la verdad pretendo delinear la estructura del discurso racional; aunque toda

ética comunicativa debe recurrir a las normas fundamentales del discurso racional si desea señalar no tanto los principios de la acción como las condiciones formales de la posibilidad de justificar tales principios. Seguramente la transposición imprevista de un concepto desde un plano a otro surte un efecto inesperado; por lo regular cómico, como lo demuestra el ingenioso artículo de Harald Weinrich (*System, Diskurs oder die Diktatur des Sitzfleisches,* en el mismo número, pp. 801 ss.). Sin embargo, es recomendable distinguir los problemas específicos de la introducción teórico-consensual del concepto del discurso de los de la institucionalización de los discursos; el concepto normativo del discurso se convierte entonces en una parte de la realidad social únicamente cuando existe una esperanza generalizada y obligatoria de que bajo determinadas condiciones puede realizarse un discurso. Distinguiré entre la pregunta *histórica:* cómo se han institucionalizado los discursos prácticos en determinados sectores; la pregunta *de principio:* cómo pueden realizarse en general discursos en condiciones empíricas, y, por último, la pregunta *política:* cómo puede imponerse un discurso en una situación dada como principio de organización de la formación de la voluntad.

Estas preguntas ponen en la relación, señor Spaemann, cada uno de los tres complejos con las objeciones contra lo que a usted le parece *Utopía de la libertad de dominio.* A este respecto deseo decir lo siguiente:

a) Puedo representarme una historia universal escrita desde el punto de vista de los impulsos revolucionarios; en esta historia, las institucionalizaciones de discursos parciales de sectores específicos deberían registrarse como logros innovadores trascendentes. Un ejemplo dramático es la institucionalización de discursos en los cuales se cuestionan y revisan por primera vez de forma sistemática, las pretensiones de validez de interpretaciones míticas y religiosas del mundo; nosotros lo interpretamos como el principio de la filosofía y, en cierto modo también, como el comienzo de la enseñanza e investigación académicas. Otro impulso fue la institucionalización de las ciencias experimentales con discursos mediante los cuales podían cuestionarse y revisarse sistemáticamente pretensiones de validez de un saber profano transmitido según la ética profesional y explotable técnicamente. En esta línea se encuentra también el mecanismo discursivo de la extensión de la enseñanza a la esfera de las decisiones políticas. La democracia burguesa debería vincular todos los procesos de decisión políticamente trascendentes a la formación discursiva de la voluntad de los ciudadanos jurídicamente garantizada.

Este ejemplo viene a demostrar que la vinculación institucional del poder político con discursos en los cuales *debe* buscarse un consenso fundamentado tiene la forma de la democratización. Por eso no entiendo su objeción de que yo confundo el interés por una regulación racional de cuestiones prácticas con la democratización.

Evidentemente, la pretensión de la democracia burguesa se ha quedado en una ficción, si bien eficaz; hoy se enfrentan los que rechazan llanamente los ideales burgueses, ya prefieran llamarse neoliberales en nombre de una teoría elitista o tecnócratas en nombre de la teoría del sistema, y los que se niegan a aceptar apresuradamente que la naturaleza humana o los imperativos de sistemas complejos impiden la ampliación del mecanismo de aprendizaje creador y discursivo a esferas de la formación política de la voluntad. Con el reproche tradicional de la utopía echa usted sobre sí la carga probatoria.

b) Su objeción fundamental es que una formación discursiva de la voluntad políticamente trascendente no puede concebirse por lo general de una manera empírica. Subraya usted en primer lugar que, dada la escasez de recursos, solamente es posible satisfacer algunos intereses a costa de otros —no todos los intereses sujetos a una decisión política son capaces de generalizarse—. Esto es innegable, mas no veo que pueda deducirse de esta circunstancia un argumento en contra de la posibilidad de la formación discursiva de la voluntad. Según la lógica del discurso, el consenso fundado sólo puede lograrse sin coacción a propósito de intereses que son comunes a los interesados (y a los afectados); una compensación entre intereses parciales requiere compromisos, es decir, posiciones de fuerza, que se restringen unos a otros. Mas ¿cómo examinar la *capacidad* de generalización de

los intereses si no es en el discurso? ¿Qué puede inducir a los ciudadanos a *creer* a una élite de gobernantes que, como siempre, afirmará que sus intereses particulares coinciden con los generales? Prescindo de la circunstancia de que el espacio teórico de la acción, en el cual ambos argumentamos, no es apropiado para la organización de sistemas políticos en sociedades desarrolladas. Las esferas en que pueden decidirse discursivamente cuestiones prácticas, en que las decisiones han de adoptarse por vía del compromiso o en las que (como demuestra el ejemplo de los derechos que niegan la libertad) deberían dejarse a la percepción autónoma privada de los intereses, no pueden delimitarse sin tomar en consideración el grado de desarrollo del sistema social, delimitación que podría ser a su vez objeto de discursos prácticos.

Recuerda usted luego la presión de la decisión a que están sometidos los procesos políticos de formación de la voluntad a diferencia del discurso científico. Pues bien, todos los discursos, en cuanto procesos empíricos, están sometidos a las restricciones de espacio y de tiempo, y, además, a las limitaciones psicológicas y sociales, al nivel contingente de la influencia personal, etc. Tampoco el sistema científico está enteramente desligado de los procesos vitales; los discursos son siempre islas en el mar de la praxis. Por supuesto existen diferencias; para las decisiones políticas hay menos tiempo que para la decisión de cuestiones teóricas. Tampoco en este caso puedo aceptar sus conclusiones. Usted dice: «Tomar decisiones políticas significa el fin del debate y, por tanto, ejercer poder» (p. 85). Evidentemente, el comienzo y el final de un discurso dependen de decisiones. Mientras los discursos están institucionalizados en esferas determinadas es posible saber en qué condiciones se interrumpe la acción y se comienza un discurso (o puede comenzarse). Supone, sin embargo, una diferencia esencial en lo que respecta a la interrupción de un discurso y ante la alternativa de tomar decisiones o de aplazarlas, los participantes adopten la decisión de que se trate aduciendo argumentos o por autoridad. ¿Por qué no había de existir más que la segunda posibilidad? ¿Por qué volver a introducir por la puerta falsa el decisionismo?

Weinrich hace referencia al fenómeno de que una cosa puede destruirse por la palabra; todo el mundo tiene experiencia de situaciones de diálogo en las cuales no aparecen argumentos nuevos o en las que es preciso decidir antes de haber «discutido a fondo» el asunto; el tiempo es un recurso que impone reglas, lo mismo que otras restricciones. Luhmann menciona otras restricciones; por ejemplo, la necesidad de organizar un debate, como decimos nosotros; por tanto, de asegurar y limitar la afluencia de informaciones, de separar temas y aportaciones, de establecer su sucesión, etc. Naturalmente, la jerarquiazción, en el sentido de simplificación progresiva del problema, es una presión que se deja sentir en todo discurso. Una asamblea deliberante que normaliza tales reglas fija un reglamento. A este ámbito pertenecen determinadas

modalidades de decisión, como el principio de la mayoría, la protección de minorías, las cláusulas de aplazamiento o los derechos de representación; cuestiones de organización, como la formación de comités, la imposición o supresión de temas, la repetición de discusiones, etc.; en este contexto tenemos también la inmunización de los participantes frente a sanciones externas, jurídicas o sociales. Todas las regulaciones de este tipo poseen un *status* pragmático, pero de ninguna manera desdeñable; dentro de ciertas limitaciones empíricas deben hacer posible el discurso práctico. No se pueden formular de una vez por todas porque en circunstancias concretas y cambiantes deben asegurar la estructura general del discurso racional —que yo veo en la equitativa distribución de oportunidades entre todos los participantes— para que elijan determinadas formas de diálogo. Esto es casi siempre difícil y, a menudo, imposible de alcanzar de hecho, pero no lo es por razones de principio.

No veo por qué no puede tratarse adecuadamente a nivel de las cuestiones de organización los problemas de representación, delegación y rotación, que hoy han vuelto a adquirir una cierta actualidad bajo el punto de vista del parlamentarismo contra la constitución soviética o la democracia de participación. En mi opinión, tienen menos que ver con la formación de una élite que con la complejidad de la materia necesitada de regulación, esto es, con la creciente necesidad de selección, con la distribución del trabajo y la diferenciación estructural. La posibilidad de ampliar en

las sociedades complejas la participación hasta el umbral de los procesos discursivos políticamente trascendentes orientados a la formación de la voluntad y cómo llevar a cabo la planificación democrática, son cuestiones que desde hace unos años dominan, por ejemplo, en las *policy sciences,* la controversia sobre «complejidad y democracia». En muchos autores (Renate Mayntz, Frieder Naschold, Claus Offe) han encontrado una respuesta menos escéptica que en Luhmann.

c) Finalmente, y por lo que se refiere a la política de transición, que aspira a una democratización, me convierte usted, señor Spaemann, en el blanco de una objeción que se ha hecho siempre a las filosofías dogmáticas de la historia: el objetivo utópico de la abolición del poder sirve justamente para el poder incontrolado de quienes se denominan a sí mismos ilustradores de la legitimación. Este reproche, como usted mismo admite, no afecta a mi intención; pero tampoco es una consecuencia de mi pensamiento, como usted sostiene (p. 86). En nuestro sistema constitucional, como hasta ahora en cualquiera otro, se ha introducido un poder estructural que se opone a los intentos de ampliación de la democracia participatoria. Este poder latente se apoya en la silenciosa eficacia de legitimaciones, en una limitación sistemática pero discreta de comunicación formativa de la voluntad, por medio de la cual se sustraen ciertos temas a su tratamiento público y ciertas materias a la decisión. Auguro un gran porvenir al exa-

men del funcionamiento de la comunicación limitada y a la interrupción reflexiva de tales barreras mediante el modelo que brinda el psicoanálisis. Los procesos ilustrativos acertados, organizados según este modelo, se emancipan de un poder que saca su fuerza del engaño de sí mismo (los antiguos decían ofuscación). El analista utiliza únicamente técnicas de discurso para conseguir establecer las condiciones iniciales de un posible discurso, pues en ello estriba el éxito terapéutico y el efecto peculiar de la reflexión sobre sí mismo. En el poder, este proceso que aspira a la superación de dependencias sólo podrá establecerse cuando viole la lógica propia e imponga interpretaciones; los destinatarios deben tener la posibilidad inequívoca de reconocer o rechazar las interpretaciones ofrecidas en circunstancias adecuadas, es decir, sin coacción. Toda ilustración no termina en comprensión, es decir, en interpretaciones aceptadas sin coacción, no es tal ilustración.

En relación a una política de transición, este modelo sólo puede tener una aplicación limitada. Las conversaciones analíticas y la crítica de la ideología presentan estructuras comunes; ambas, puede decirse, organizan la ilustración. Pero la praxis política no puede seguir el modelo de la terapia, simplemente porque organización de la ilustración y la acción estratégica son dos cosas distintas y nunca pueden ejecutarse *uno actu*. Porque en la tradición del movimiento obrero europeo, especialmente en la teoría leninista y en la práctica stalinista, se englobaron indistintamente en una única

organización, la del partido, fue posible borrar de forma funesta las diferencias específicas. En mi introducción a la nueva edición de *Theorie und Praxis* (Suhrkamp, 1971) he examinado los defectos de las categorías a que debe conducir la aplicación objetivadora de estas teorías reflexivas; defectos que en la práctica se pagan caros. Allí se trata puntualmente de las inconsecuencias que usted, señor Spaemann, querría interpretar como consecuencias.

Atentamente le saluda

Jürgen Habermas

Estimado señor Habermas:

Le doy cordialmente las gracias por su carta. Al que no lo supiera ya, le viene a demostrar que las palabras sobre el discurso exento de coacción no se convierte en su boca en un arma para concluir autoritariamente el discurso real y descalificar al que siente dudas. Su teoría de la situación ideal que hay que suponer en toda conversación le permite salvar el «terrible abismo» que existe entre política y moral y tolerar pacientemente el disenso sin el gesto del desenmascarador, que la lectura de muchos textos de Marx hace tan penoso.

Sus argumentos, como todo lo que usted escribe, me han hecho reflexionar, pero no me han convencido. Por eso considero mi deber intentar convencerle yo a usted. Usted escribe: «Los discursos son siempre islas en el mar de la praxis.» Nunca he pretendido decir otra cosa. Sin embargo, estimo

que esta afirmación contradice el objetivo de eliminar de una vez para siempre el poder mediante «la formación discursiva de la voluntad como principio de organización de la sociedad». Dirá usted que para la realización de su ideal basta con que tales discursos sean siempre posibles. Pregunto yo: ¿a petición de cualquiera y hasta que nadie exija su continuación? Hacer estas preguntas significa negarlas. Y negarlas quiere decir reconocer como necesario el poder. Dirá usted: las normas según las cuales se inician y se terminan estos discursos deben ser susceptibles de un asentimiento general. De acuerdo. Este es incluso mi criterio sobre el poder legítimo. Y en este sentido es evidente también que en el discurso sólo toma parte el que quiere tomarla (y por eso donde no existe derecho de emigración no puede hablarse de legitimidad en términos generales). Pero ¿han de votarse las normas realmente por unanimidad? Si se responde afirmativamente, la praxis sería en el mejor de los casos una isla en el mar del discurso; y, como esto no ocurre, el propio discurso se convertiría en práctica, pero sin discurso, en lucha por el poder. Si se responde negativamente, entonces la cuestión de la posibilidad del asentimiento unánime deben decidirla unos pocos y no todos. Es decir, debe existir el poder.

Al examinar sus argumentos debo rechazar en primer lugar el paradigma del poder legítimo al que usted recurre, la dominación colonial. La dominación colonial no es el caso extremo que ilustra el caso normal. Es más bien el ejemplo contrario

del poder legítimo. Incluso allí donde sea legítimo «pedagógicamente» —«los negros no están maduros para la autodeterminación»— se resiente del defecto de principio de que los dominados, tal como existen en la actualidad no son tomados en cuenta *a priori* como controladores del poder; de manera análoga a como Marx elimina al hombre «tal como es en realidad» en cuanto sujeto político o a la eliminación de los dominados no declarados todavía emancipados por las vanguardias revolucionarias. Los criterios de madurez son en ambos casos distintos. Lo común es que se trata de un poder pedagógico sobre menores en lugar de un poder político sobre seres libres, con lo cual, en el caso del poder colonial, la legitimación pedagógica sirve sólo para encubrir la determinación extraña en favor de los que mandan. A quien se le antoje demagógica la equiparación de la estructura de legitimación del poder revolucionario y colonial, debiera leer las palabras con que defiende Engels el colonialismo americano en América Central.

Que la idea del poder político legítimo sirve a menudo para encubrir, es uno de sus argumentos en contra del mismo. Pero ¿desde cuándo lo malo no intenta legitimarse bajo la apariencia de lo bueno? *Abusus non tollit usum.* Y: *corruptio optimi pessima.* ¿Se ha de renunciar a la idea del poder justo porque los tiranos se hagan homenajear como soberanos justos? Esto únicamente podría aceptarse si la otra objeción que usted formula fuera consistente, a saber, que la idea del poder justo fija de antemano límites a la eman-

cipación apelando a constantes antropológicas, las cuales sólo podrían probarse siguiendo el camino hacia la libertad de dominio. Si yo afirmo el carácter rígidamente utópico del ideal de la libertad de dominio, lo hago precisamente no basándome en supuestos límites del sistema de la personalidad, sino, al revés, porque estimo que tales límites no pueden fijarse, porque la estructura humana de las necesidades y las posibles situaciones socioculturales del ámbito de sus intereses varían indefinidamente, por eso, con recursos limitados, no es posible satisfacer a un tiempo todas las necesidades; y por eso no puede alcanzarse siempre el consenso real de todos sobre la jerarquía de los intereses ni siquiera disponiendo de un espacio de tiempo razonable para discursos.

No en vano postula Chomsky la vuelta a las «ideas innatas», argumentando expresamente que sólo cuando existen es posible el anarquismo. Sin embargo, como, a mi entender, el «sistema natural» del siglo XVIII está liquidado de una manera mucho más definitiva que la metafísica, no comprendo cómo considera usted posible eliminar el elemento decisorio. Usted mismo limita luego el postulado de la mediación discursiva a los intereses susceptibles de generalización. Los particulares, dice usted, sólo podrían satisfacerse por medio de compromisos. Esta distinción entre intereses susceptibles de generalización e intereses particulares no la estimo viable. Los distintos puntos de vista sobre los intereses generales verdaderos son también intereses particulares mientras

el discurso no haya conducido a un acuerdo y, como tales, pueden realizarse así mismo a través de la acción estratégica, e incluso deben hacerlo, si el tiempo es escaso. Por otro lado, un sistema pacífico para obtener intereses particulares es ya en sí mismo un interés general, sobre el cual hay que buscar un acuerdo en el discurso. Sin embargo, es probable que aquellos cuyos intereses particulares salgan demasiado mal parados desean cambiar no sólo el sistema de normas, sino también las normas del discurso. De lo que no cabe duda es que en algún sitio surge siempre inevitablemente la decisión. Cuando usted dice que los participantes deberían llegar a un acuerdo respecto a la interrupción del discurso, esto sólo puede referirse a la mayoría de los participantes. Mas ello, a su vez, es decisión y, por tanto, poder.

No estoy muy satisfecho de ello, pero me parece muy importante conocer lo que no se puede cambiar, pues entonces se puede mejorar. Si resultara que en el camino hacia la libertad de poder organizada, aunque ésta sea utópica, puede alcanzarse, por lo menos, un poder más justo; que, por tanto, y como hoy muchas veces se cree, hay que aspirar a una utopía para conseguir lo realizable, entonces todas las palabras contra la utopía estarían de más. No existe motivo alguno para tal suposición. Un poder que se considera instrumento del establecimiento de la libertad de poder puede pasarse sin aquellas medidas que se toman cuando hay que prepararse para largo y renunciar a la utopía. Dado el caso de que el poder legitimado

desde la utopía se establezca igualmente en contra de su intención a largo plazo, nos sentiremos más defraudados con él que con un poder reconocido como duradero. Las medidas que hacen más justo el poder se contraponen a aquellas que pretenden abolirlo. Esto lo entienden muy bien los jóvenes revolucionarios que preferirían un fascismo abierto y aborrecen las reformas por su efecto estabilizador.

De ahí que el máximo acercamiento posible a la utopía no pueda alcanzarse por el camino que lleva a esa misma utopía. Así ocurrió ya con el modelo platónico. El máximo acercamiento posible a la utopía de la presencia inmediata de lo verdadero a través del poder ilimitado del sabio perfecto no consiste en el poder ilimitado de un tirano bien intencionado, sino en evitar cualquier tipo de poder ilimitado, en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional. De la misma manera, el máximo acercamiento posible a la utopía del consenso de todos libre de coacción no consiste en el poder ilimitado de la mayoría, ni en el de una vanguardia que se legitima desde la utopía, sino también en el *regimen mixtum* de un Estado constitucional.

Pregunta usted luego, y ésta es su tercera objeción, de dónde saco yo la idea de que los que gobiernan son más desinteresados que los gobernados. Esta pregunta podría formularse a propósito de cualquier árbitro de un partido de fútbol. Sin embargo, objeta usted, y creo que con razón, a diferencia del árbitro, los que ostentan posiciones de poder no disfrutan exclusivamente del privilegio de su posesión, es decir, no son jueces imparciales entre intereses en concurrencia.

Sería ya un gran paso que pudiéramos ponernos de acuerdo sobre el tema de si son deseables árbitros imparciales. Esto no significa que el árbitro tenga un acceso privilegiado a la verdad, ni que su sentencia deba ser siempre razonable. (Por mi parte, jamás he hablado de tal acceso privilegiado). Pero sí significa que la organización del poder de dominio puede justificarse en un discurso racional.

Además, creo que podríamos ponernos de acuerdo en que el privilegio del poder debe ser lo más independiente posible de otros privilegios. Estaríamos de acuerdo, en efecto, en que tampoco es deseable la identidad del Estado y la sociedad bajo las condiciones del Estado social. En la cuestión, por ejemplo, de si debe darse preferencia al tráfico particular o a la explotación a gran escala de los transportes públicos y el libre desarrollo del hombre como peatón, la influencia que ejerce la industria del automóvil, resulta perjudicial. Su interés respecto a la jerarquía de las necesidades carece en este asunto de objetividad. Por la propia índole de la cuestión no puede sacarse ninguna conclusión de los intereses anticipados «verdaderos» de los afectados. Por tanto, su *potestas indirecta* es ilegítima. En cambio, sería legítimo un poder institucionalmente establecido de personas que en este asunto intenten poner en práctica lo que es mejor para la mayoría y exigible a todos y

cuyo juicio no esté enturbiado por ningún interés particular de índole completamente distinta.

El poder de estas personas es también, naturalmente, dominio, pues no se puede esperar a que todos estén de acuerdo, ni tampoco es seguro que, en este caso, las decisiones sean «objetivamente» lo mejor. La anticipación de lo mejor en el poder se produce siempre con riesgo propio. Por ejemplo, para poner ante los ojos de los ciudadanos ciertas alternativas, entre las cuales les es dado decidir, hay que tener poder. Las autoridades deben cerrar a menudo durante algún tiempo el casco de la ciudad para que la gente se dé cuenta de que la vida se vuelve así más humana, e incluso para que los comerciantes comprueben que no pierden dinero. Al objeto de que la presunción de representar intereses generales no se quede en una mera arrogancia vacía, la posesión del poder de los pocos que toman tales decisiones debe estar ratificada por la mayoría. Para que esto suceda de una forma eficaz ha de tener lugar la comunicación y eliminarse los obstáculos estructurales. En esto estoy de acuerdo con usted. Aquí entra también, por ejemplo, el que en sus urbanizaciones la gente tenga la posibilidad de ver la televisión en común, que la puerta de las casas sea lugar de reunión y no de aparcamiento. Pero yo dudaría en comparar la supresión de tales obstáculos con la «democratización». Bajo esta palabra se entiende hoy con frecuencia una politización que hace que opiniones que se imponen de una manera informal alcancen al punto una importancia práctica de

gran envergadura, en lugar de ser filtradas a través de conductos institucionales. Ahora bien, esto tiene que llevar, y de hecho así lo hace, a que, nada más nacer, la libertad de intercambio se vea obstaculizada de nuevo y peor incluso que antes.

No necesito extenderme sobre el particular. Usted conoce los ejemplos tan bien como yo. En el nuevo prólogo a su libro *Theorie und Praxis* demuestra de forma convincente lo fatal que para la teoría resulta la influencia inmediata del punto de vista de la organización política en la propia teoría. Ve en ello una inconsecuencia respecto al principio de emancipación, según usted lo defiende, y me reprocha que yo intento dar otro sentido a una consecuencia. Me resulta fácil precisar mi opinión al respecto. Creo, efectivamente, que la violación, no sólo de la teoría, sino de cualquier discurso, es la consecuencia necesaria de una pretensión de la teoría de querer volverse inmediatamente práctica. La democracia «formal», políticamente representativa, me parece que entraña el peligro de que las opiniones que se difunden, verdaderas o falsas, originen a largo plazo consecuencias prácticas. Si se abrevia el camino de ida: discurso-praxis política, la vuelta será también más penosa. Si está usted de acuerdo conmigo, creo que desaparece la diferencia.

Querido señor Habermas, para llegar al meollo de nuestra controversia debería analizar en profundidad su teoría del consenso de la verdad. Había comenzado a hacerlo cuando recibí su manuscrito, que expone esta teoría de forma más sutil y en el

que se defiende contra diversas objeciones. Muchas gracias. Pero entrar en ello ahora sería rebasar el marco de este intercambio epistolar.

Permítame sólo una observación completamente general sobre un posible punto de desacuerdo, tal como yo lo veo. Ya una vez, en el congreso de Düsseldorf de 1969, le formulé una objeción, que usted rechazó por considerar que no era propiamente filosófica, sino «meramente empírica». También en su carta insiste usted en que no se trata propiamente de una cuestión de filosofía práctica, sino que (completo yo) el valor de sus reflexiones es de tipo filosófico-trascendental. Desarrolla usted una especie de filosofía materialista trascendental. Por ello, cuando yo hablo de verdad, usted puede acusarme de sospecha de metafísica, y cuando formulo objeciones pragmáticas políticas a su teoría del consenso políticamente explosiva, puede refugiarse en el carácter «de principio» de su teoría. Su filosofía trascendental es política; pero usted paga ese precio para que su política llegue a ser filosófico-trascendental.

Por mi parte, sigo considerando sumamente fecundos sus conceptos de anticipación y de la necesaria sumisión a una situación ideal de diálogo. Estimo, no obstante, que sus premisas materialistas le impiden extraer las consecuencias de su concepción; si las condiciones del discurso racional fueran ficción, no las podría reconocer como tales. Y convertir lo racional del postulado en semejante ficción sería, a su vez, meramente ficticio. Si la alternativa es aquí la metafísica, admito gustoso que

considero razonable la metafísica. Entre las características de un discurso espontáneo se cuentan ciertamente la posibilidad de volver siempre sobre una cuestión que se ha considerado resuelta y examinar críticamente los argumentos que avalan tal afirmación.

Mas esto no puede ser tema del presente intercambio epistolar. Me gustaría que pudiéramos continuarlo alguna vez de viva voz.

Le saluda atentamente

Robert Spaemann

VIII.

Emancipación: ¿una meta de la formación?

En los últimos años apenas ha habido un aspirante a algún grado académico que no utilizara de vez en cuando en su disertación la palabra «emancipación» o «emancipatorio». Si alguno no lo ha hecho, debía tratarse de una persona insólitamente retrógrada o insólitamente independiente. No me refiero a una persona independiente comercialmente, sino a alguien que, a pesar de la dependencia salarial, continúa teniendo una línea de pensamiento independiente.

Esto es una paradoja. En otro tiempo, la palabra emancipación tenía algo que ver con independencia. Entretanto ha pasado a significar casi lo contrario. El término ha experimentado un cambio de significado. Originariamente significaba el acto por el cual el hijo se liberaba de la tutela paterna, se trataba, por tanto, de la mayoría de edad jurídica. Desde hace algunos años ha pasado a ocupar el puesto que se reservaba para la palabra «bueno». Mas esto no le ha ido bien a ninguna palabra; ni a la palabra «ortodoxo», ni a «sano», «patriótico», «altruista», «alemán», «científico» o cualquiera otra. Al aproximarse al puesto de la

palabra «bueno», las palabras se convierten en tabúes y eluden otras cuestiones. En efecto, no se puede preguntar razonablemente si lo bueno es bueno. Además, la palabra se venga de las que pretenden desplazarla de su puesto privilegiado. Para quien la salud no es simplemente lo bueno en general, sino lo bueno absolutamente, ése debe estar enfermo. Aquel para el que el patriotismo es el bien supremo y, por tanto, la patria el bien sin más, ése no puede hacer nada para mejorarlo; por eso prefiere hundir su patria y hace que después de él no se quiera oír hablar de patriotismo durante mucho tiempo. Aquel para quien «científico» equivale a «bueno», está dispuesto (como lo ha demostrado hace algún tiempo un test horrible) a hacer experimentos de tortura al servicio de la ciencia y por indicación de científicos, desoyendo los gritos de las víctimas.

Lo mismo ocurre con la emancipación. Decir que algo (una acción, una institución, una publicación) es emancipador es decir que se trata de algo bueno, cualesquiera que puedan ser las consecuencias. Y como los hombres vuelven siempre a la idea de que la educación y la formación deben fomentar lo bueno, se dice entonces: la formación debe ser emancipadora. Las consecuencias están ahí. Frente a la ideología de la emancipación debemos proteger la mayoría de edad de los ciudadanos. El concepto de emancipación con demasiadas pretensiones ideológicas se ha vuelto ambiguo. Entendido en otro tiempo como emancipación del poder tutelar, sirve para legitimar nuevos tipos

de poder, a saber, aquel que consigue declararse emancipador.

Ahora bien, no son las palabras las que libran la lucha de los dioses sobre la cabeza de los hombres. Tras la disputa sobre las palabras se encierra la disputa sobre los hechos. Por otra parte, no existen cosas humanas sin las palabras que las expresan. Por eso hay que tomar en serio la discusión terminológica.

¿Quién es mayor de edad?

Emancipación es originariamente un concepto jurídico. Análogamente a la liberación del hijo de la tutela paterna y del esclavo del dominio del amo, la palabra designa más tarde el acto por medio del cual el interesado adquiere el estado jurídico de la mayoría de edad. Pero mayoría de edad se entiende aquí asimismo como concepto jurídico. Significa la facultad de representar los intereses propios, de realizar negocios jurídicos vinculantes de hacer valer sus derechos en el marco de un orden jurídico válido de igual a igual. En este sentido se habla de emancipación de los judíos, emancipación de la mujer o emancipación de los antiguos pueblos colonizados. En este sentido se puede hablar de emancipación siempre que los hombres son liberados de la tutela ajena respecto a la organización de las condiciones que encuadran su acción y adquieren la posibilidad jurídica y real de entrar en esa organización. Semejantes emanci-

paciones no se pueden considerar, ni siquiera en nuestra sociedad, enteramente logradas, ni lo estarán nunca. En una sociedad libre se producirán siempre desequilibrios que los interesados estimarán injustos. Al llamar a la lucha contra tales discriminaciones «emancipadora» estamos utilizando un lenguaje razonable.

Lo importante es, sin embargo, que el concepto clásico de emancipación designa un proceso que tiene un principio y un final. El final es la mayoría de edad. La emancipación no es un ideal de vida, pero la verdadera vida política comienza generalmente al alcanzar esa emancipación. Cuando a continuación hable de emancipación, me estaré refiriendo al cambio conceptual por medio del cual la palabra «emancipación» no significa ya la liberación de un *status,* sino un ideal que alude a un proceso interminable considerado universal. Por otra parte, sorprende que, dentro de la jerga ideológica, aparezca frecuentemente el término «emancipador» y casi nunca «emancipado». Ya el léxico de Ersch y Gruber del año 1840 empleaba el concepto al afirmar que la vida del hombre es un proceso de emancipación, como lucha contra la dependencia de la naturaleza, como lucha por alcanzar la independencia en una constitución burguesa enteramente justa y como lucha del hombre consigo mismo «para liberarse de la servidumbre de la sensualidad y del egoísmo, así como del ciego mecanismo de la costumbre y de la creencia en la autoridad». Esta ampliación histórico-filosófica y psicológica del concepto de emancipación y de

mayoría de edad hace que se desvanezca la diferencia entre mayoría y minoría de edad. Los conceptos se transforman, para expresarlo en el lenguaje de la lógica moderna, de predicadores de dos términos en otros de uno. Apuntan a una propiedad que se puede tener en mayor o en menor medida y no a una relación clara. Se sustraen a la esfera del derecho, a la esfera de la justicia conmutativa o distributiva.

Sin embargo, y aquí comienza el problema, repercuten en la esfera del derecho. La ideología de la emancipación no sirve para ensanchar el círculo de los mayores de edad, sino el de los que son declarados menores. El concepto de mayoría de edad del que se trata aquí es un concepto pedagógico. No designa un *status* jurídico, sino determinadas cualidades del hombre que le disponen para alcanzar ese *status,* las cuales permiten esperar que hará un uso debido de las posibilidades que le otorga dicho *status*. Se trata más bien de lo que antes se denominaba moral. En sentido jurídico, mayoría de edad alude precisamente a aquel *status* en el cual ya nadie es responsable de cómo emplea el adulto la libertad que jurídicamente le compete, y en el que, por tanto, nadie está ya facultado para limitar la libertad que me corresponde según el uso que hago de ella, a menos que este uso lesione leyes de validez general.

Es muy importante insistir en este concepto liberal y jurídico de la mayoría de edad, que los ideólogos de la emancipación suelen tratar con cierto desprecio. En ellos el concepto sociopsicoló-

gico de emancipación se contrapone al político-jurídico y lo socava. La comunidad jurídica de sujetos que se reconocen por su identidad histórico-natural se transforma en un proceso colectivo de aprendizaje, en el cual nadie alcanza la mayoría de edad, sino que cada uno es pedagogo, psicoterapeuta y tutor del otro en nombre del ideal común de la mayoría de edad y de la emancipación. Cuando hace algún tiempo Alexander Mitscherlich decía: «Nadie de nosotros es hasta ahora mayor de edad», era cierto en un sentido e incierto en otro. En primer lugar, desagrada la palabra «hasta ahora», pues sugiere que nos encontraríamos en camino hacia una mayoría de edad más amplia. Esto, sin embargo, no es cierto. Con la creciente especialización de los conocimientos, los hombres son cada vez menos mayores de edad en el sentido de un sujeto situado en «la cresta del tiempo». Cada uno de nosotros es mayor sólo en una pequeña parcela, y, por tanto, capaz y competente para tener voz. En este sentido, los hombres de las sociedades primitivas eran mucho más adultos que nosotros. Por eso es tanto más importante para el futuro de la libertad en la civilización moderna que no toleremos ninguna confusión de los conceptos de mayoría de edad; que no vinculemos como condición la mayoría en sentido jurídico a aquel estado que significa madurez en el marco de la ideología de la emancipación.

Las ideologías burguesas de la emancipación del siglo XIX han conservado la ampliación del concepto de emancipación para un proceso rectilíneo

y sin problemas. Que aquí se lleva a cabo, en realidad, una inversión del concepto, se ve con toda claridad por primera vez en Bruno Bauer y en Karl Marx. Su postura respecto a la emancipación de los judíos resulta instructiva. Hasta entonces significaba la equiparación jurídica de los judíos como ciudadanos. Ahora se critica como insuficiente este concepto político de emancipación; a la emancipación política ha de seguir la humana. La igualdad cívica no elimina *eo ipso* como lo demuestra Marx con el ejemplo de América, las diferencias históricas, por ejemplo, de carácter religioso, que confieren a la humanidad, además de sus límites, su forma concreta. «Emancipación humana» significa para Marx eliminación de estas diferencias, eliminación de todas las superformaciones históricas del hombre como sujeto natural de necesidades. Y así puede escribir Marx invirtiendo el sentido de la emancipación judía: «La emancipación judía es, en última instancia, la liberación de la humanidad del judaísmo.»

Emancipación no es ya aquí la igualdad de derechos de un grupo hasta entonces infraprivilegiado en su identidad histórica, sino la renuncia a esa identidad en favor de otra nueva, la del hombre como especie natural. Marx entendió todavía la idea del reconocimiento y la liberación recíprocos de los hombres en su identidad histórica no enteramente trasparente a unos y a otros como idea transmitida históricamente, es decir, como idea cristiana, y en cuanto tal quiso superarla. Es la idea liberal de la «democracia política». Marx es-

cribe: «Es cristiana la democracia política en cuanto que en ella el hombre es no sólo un hombre, sino el hombre como ser soberano y supremo. Pero el hombre en su apariencia inculta y social, el hombre en su existencia casual, el hombre tal como existe en realidad, el hombre corrompido por la organización de nuestra sociedad, perdido para sí mismo y alienado bajo el dominio de condiciones y elementos inhumanos; en una palabra, el hombre que no es todavía un ser específico real.» Ahí tenemos *in nuce* la tesis de la ideología de la emancipación: el hombre, tal como existe en realidad, no es mayor de edad. Su voto no puede tenerse en cuenta. ¿Cómo se reconoce el grado de su mayoría de edad? En la medida en que elimina sus limitaciones históricas, en la medida en que hace lo contrario de lo que se le ha enseñado.

Es importante ver esto claramente. Al limitar los derechos formales del adulto llegado a la mayoría de edad con argumentos político-pedagógicos, los ideólogos de la emancipación coinciden con los grupos reaccionarios de cualquier parte del mundo. Su argumento constante es que el grupo que pide su libertad no está todavía maduro para ella. ¡Cuántas veces he tenido que escuchar estas palabras, por ejemplo, en Brasil! Solamente el criterio de la madurez es distinto. Para los reaccionarios es la disposición de los hasta entonces sojuzgados a no cambiar nada esencial en las circunstancias de su vida y, especialmente, en las condiciones de posesión y de producción, incluso después de la equiparación jurídica. Para las ideologías de la emancipación, el criterio es el opuesto: solamente es libre, y hay que respetarla, la voluntad que pretende cambiar las condiciones de su vida. El argumento se presenta más o menos así: «¿Se ha de calificar acaso de voluntad el que alguien se limite a repetir constantemente lo que una vez se le ha enseñado? ¿Hay que considerar voluntad un afán de repetición que desemboca en el vacío? ¿Hay que llamar voluntad a una voluntad querida previamente? ¿No es más bien cierto que sólo puede considerarse voluntad el impulso que quiere hacer siempre algo distinto?» (Peter Handke, Prosa, 1969, p. 348).

Cuando se escribieron estas líneas pretendían fundamentar el privilegio político de los que quieren el cambio. A ellos deberían serles lícitas acciones ilegales que no están permitidas a otros. El mero estancamiento en la costumbre tendría como consecuencia la «no voluntad» de los infraprivilegiados. Hasta qué punto está esto lejos de ser manifiesto se ve claramente al recordar que el concepto europeo de libertad más antiguo, tal como lo encontramos, por ejemplo, en la Antígona de Sófocles, significa «poder vivir según la costumbre». El tirano es quien lo impide. Evidentemente, no podemos volver a este concepto de libertad. Hemos aprendido a distinguir costumbres buenas y malas. Pero esta distinción desaparece cuando la costumbre como tal es mala. Nada prueba mejor que esta tesis que la libertad ha degenerado aquí en un mero ideal. Se cree tan poco en la posibilidad de su realización política que la idea de un

orden de libertad convertido en costumbre, es decir, las instituciones liberales, contradice de forma directa este concepto de libertad emancipadora. Consecuentemente, la libertad sólo podría concebirse como antiinstitucional. Libertad sólo puede significar liberación. El hombre «tal como existe en realidad» carece siempre de libertad: está sometido a múltiples limitaciones históricas, sociales y personales. Por eso es preciso cambiar su condición para que pueda adquirir realidad como sujeto de libertad.

Este cambio de condicionamiento se realiza o a través de una élite tecnocrática, la cual parte de que el hombre no es nunca absolutamente libre, o a través de otra élite emancipadora, la cual a su vez parte de que no lo es todavía. Prescindiendo de quién esgrime los mejores argumentos en esta discusión, en la práctica no se distinguen esencialmente. El momento en que se concluye la emancipación y se logra la mayoría de edad de todos, no puede llegar nunca, tal como ha quedado demostrado, según la definición de la mayoría de edad. El ideal sólo se alcanzaría con la total transparencia de todos para todos. Sólo se alcanzaría cuando quedara diluida la identidad personal, cuando retrocediera el proceso de identificación del yo bajo la dirección del super-yo, cuando los impulsos parciales fueran arbitrarios; en resumen, cuando se hubiera desvanecido el sujeto de la mayoría de edad. Sería el instante en que todos los hombres hubieran comprendido y superado mediante la reflexión las limitaciones naturales e históricas de su existencia.

Este instante no tendrá lugar, lo que significa que el poder de los emancipadores es de larga duración. Pero ¿qué significa entonces «emancipación»?

¿Quién es competente?

El lugar en el que amenaza instalarse el poder de los emancipadores es la escuela. Aquí es donde hay que hacer al hombre nuevo; aquí hay que conducirle a su mayoría de edad, esto es, al menos, lo que se ha dicho siempre. Se consideraba que los jóvenes debían adquirir competencia para poder tener voz. Competencia profesional, competencia cívica, competencia comunicativa y competencia moral. Las palabras de Dahrendorf sobre el derecho de los ciudadanos a la formación se basan en la idea de que una democracia supone un alto grado de competencia política de todos los ciudadanos. Por eso es emancipador en un sentido clásico y no ideológico cualquier esfuerzo por igualar el acceso a las instituciones en las que se adquieren estas competencias. Evidentemente supuso un estrechamiento de la perspectiva buscar el remedio en una mayor afluencia a los centros docentes de segunda enseñanza. Ante la saturación de las universidades y el desempleo de numerosos académicos, es cada vez más importante dirigir la atención hacia otras escuelas, en especial hacia las profe-

sionales, a fin de habilitarlas mejor para que transmitan tales competencias.

Todo esto son esfuerzos que merecen el nombre de emancipadores en un sentido auténtico. Pero cuando hoy se utiliza la palabra emancipación no suele hacer referencia a tales esfuerzos. No se trata de mejorar el acceso a la escuela, ni de conseguir escuelas mejores, es decir, a la altura de su cometido, sino de un cambio específico del contenido formativo y doctrinal que se debe transmitir. Desde luego, nadie discute que tal cambio sea necesario. Desde el final del gimnasio humanístico en su forma estricta no ha estado regida por la elección de los contenidos pedagógicos la idea de una formación unitaria, sino que se ha realizado de una manera más o menos natural. Las reflexiones sobre la esencia de la formación en el marco de la pedagogía de las ciencias del espíritu quedaron más o menos sin consecuencias. Dicho con palabras de Wittgenstein, fueron una rueda de la máquina que no mueve nada al girar. Como no forma parte de la máquina, se la desmontó sin tardanza.

Los nuevos planes de estudio hay que deducirlos ahora de la representación de los objetivos, bien sea didácticos o formativos. Estos objetivos deben introducir racionalidad en el plan y permitir el control efectivo de los métodos. Ha vuelto a plantearse la cuestión de los objetivos de la formación, pero no se estaba preparado para responder. La repentina ola behaviorista (se esperaba que las computadoras se convirtieran en el profe-

sor ideal) trajo un vacío ideológico. De la tradición pedagógica alemana se recordaba todavía que no aspiraba simplemente a preparar a los jóvenes para que funcionaran dentro de los sistemas existentes. El joven debía ser formado por sí mismo. No para ciudadano, como dice Rousseau, sino para hombre. Mas ¿cuál es el contenido de estas palabras? La ideología de la emancipación apareció entonces como solución ideal. Ella hizo posible que la falta de una idea de la formación se convirtiera en virtud. No hay que preparar al joven para los sistemas existentes; entonces, ¿para qué? Pues justamente en contra del orden existente. Hay que educarlo para hombre; ¿qué significa tal afirmación? Justamente para anticiudadano, hasta que surja una sociedad digna del hombre y en la que sea lo mismo ser hombre que ser ciudadano. La «relevancia social» no había sido nunca de forma tan exclusiva el criterio para elegir contenidos pedagógicos como lo fue para aquellos pedagogos que únicamente querían educar «hombres» y no ciudadanos.

La unidad totalitaria de hombre y ciudadano había sido ya el sueño rousseauniano de Marx. El tuvo una conciencia muy clara de que la sociedad burguesa era ya en sí misma emancipadora; una sociedad de cambios rápidos, que revoluciona constantemente su propia base y elimina sus propias costumbres. Marx lo describe con una mezcla peculiar de tristeza y malicia. La burguesía ha «arrancado a las relaciones familiares su velo conmovedor y sentimental», ha «disuelto la dignidad personal

en el valor de canje», ha «transformado al médico, al jurista, al sacerdote, al poeta, al hombre de ciencia en un trabajador a sueldo». El malestar de la civilización actual es exactamente de este tipo. El cambio ha adquirido tal velocidad que lo vuelve inhumano. Y es que existe una pauta humana para el ritmo del cambio, la cual se relaciona con la propia duración de la vida humana. La costumbres, he dicho ya, es un elemento de la libertad. Si las condiciones que le sirven de marco a la vida cambian tan rápidamente que el joven no puede hacer ya planes a largo plazo y un hombre de cincuenta años tiene la impresión de que carece ya de voz, la perspectiva de futuro se ensombrece y la calidad de la vida se deteriora. Aumenta la sensación de un destino extraño. La ideología de la emancipación es expresión de un malestar que no se entiende a sí mismo. La aspiración secreta se orienta hacia una sociedad en la que haya más seguridad, más a lo que poder asirse permanentemente, hacia un presente más denso.

El cambio típico de Marx estriba en que espera la salvación de una radicalización de la desgracia. *Corruptio optimi pessima* se decía antiguamente. La variante marxista reza: *Perfectio pessimi optima.* Marx y los que creen en la emancipación no ven el bien como un estado que hay que arrancar en cualquier época a la razón, la fantasía y la conciencia, sino como fin último universal, como término de una tendencia extrapolada. Por eso su respuesta a las consecuencias deshumanizadoras de la emancipación burguesa no puede ser

otra que: más emancipación, la emancipación última y total.

Por supuesto, Marx no era tan ingenuo como para esperarla de la pedagogía. Al contrario, en la tradición del movimiento obrero, y concretamente en el marxista, la formación se entendía ante todo como adquisición de competencias. «¡Que antorchas y libros de texto iluminen todos los países. Aprende, estudiante. Enseña, estudiante!» Así se dice todavía en la «Internacional» estudiantil comunista. El movimiento formativo del obrero se entendía como herencia legítima de la tradición formativa clásica de Europa. A pesar de su filosofía materialista, conservaba el concepto clásico de sujeto, al cual se aplica: «Sé lo que sé», «puedo lo que puedo». Las palabras de Bacon: «Saber es poder», desempeñan en la tradición del movimiento obrero un papel central. En cambio, los emancipadores neomarxistas son víctimas de su propia ideología alienante. Muchos estudiantes se consideran hoy día hasta tal punto simples cosas, simples objetos futuros del mercado del trabajo, que adquirir conocimientos les parece hacer un servicio a los futuros patronos. Cuando el Comité General de Estudiantes de Giessen exhorta a los nuevos matriculados a que aprendan lo menos posible, es decir, a que inviertan lo menos posible para su patrón futuro y a que en lugar de ello «beban, discutan, armen camorra y ocupen casas», semejante invitación no tiene nada que ver con el movimiento obrero; es sencillamente un acto criminal, porque engaña al joven respecto a

lo que en cualquier caso va a pertenecerle, ya intente o no hacer una revolución, se consagre a servir a sus conciudadanos, pretenda vender cara su competencia o simplemente se limite a disfrutar de la vida. En cualquier caso, la competencia —saber algo, entender algo de algo— es una elevación de la humanidad. En el mercado del trabajo no aparezco ya como una mercancía, sino como un vendedor de la misma. Lo que sé y puedo no sólo califica a la cosa que ofrezco, sino también a mí mismo como ofertante.

Pues bien, todos estos fenómenos no son casuales. Detrás de ellos se oculta una profunda crisis del sujeto autónomo. En su obra *Neues Lernen,* Hermann Krings ha señalado la relación entre esta crisis y la crisis del aprendizaje. La conciencia se experimenta a sí misma como resultado de procesos de interacción social, que son los que la provocan. Aprender adquiere con ello un nuevo valor. Designa no sólo actividades apropiadas del sujeto consciente, sino, ante todo, aquellos procesos en los cuales sólo es posible la formación de la identidad del sujeto consciente. Es evidente que los puntos de vista de la creatividad deben desempeñar aquí una función totalmente distinta a la de antes. Pero la pedagogía de la emancipación no está orientada a suscitar la creatividad de hombres sanos; su modelo es el psicoanálisis de los enfermos. Quiere enseñar no a ver, sino a mirar; no a preguntar, sino a interrogar; no a saber, sino a saber mejor. La entrega ingenua a una causa, el entusiasmo, condición de toda creatividad, es

sospechosa de antemano. Es como si se hubiera elevado a categoría de programa la despersonalización del hombre. De tal manera se presupone la inevitable manipulación que la educación sólo puede entenderse manifiestamente como contramanipulación. En esta ideología, la palabra libertad o no aparece o es sospechosa de ideología. En el fondo sucede lo mismo que en la educación antigua, la cual no quería arriesgar nada, sobre todo que el joven llegara por propia iniciativa, a dar a las cosas una interpretación diferente a la de su educador.

Consecuencias

Resumo a continuación mi crítica en seis puntos de la idea de la emancipación en cuanto posible meta formativa:

1. La pedagogía de la emancipación se entiende como la escuela de la sospecha. En lugar de experiencias valorativas primarias y de conocimientos objetivos aparece la experiencia del abuso; en lugar del conocimiento de un contenido, el conocimiento de las condiciones de su nacimiento; en lugar de la concepción adecuada de una forma histórica de vida, la visión vacía, abstracta y trivial de su mutabilidad. ¿Hemos pensado alguna vez que, cuando se trata de personas culpables, destacamos ante el Tribunal como circunstancia atenuante el que durante su juventud sólo tuvieran experiencias de

abusos? Sabemos también que las llamadas virtudes secundarias, como la aplicación, la veracidad, la disciplina, la modestia, la fidelidad, están expuestas a toda clase de abusos y son bien recibidas en cualquier sistema opresor y malvado. ¿Significa esto acaso que sería posible una forma de vida buena sin estas cualidades? Suprimir lo que puede ser ocasión de abuso en lugar de impugnar el abuso es a lo que se encamina en gran parte la praxis de la ideología de la emancipación. En una clase adecuada puede analizarse la descripción periodística del transcurso de una huelga bajo el aspecto de su exposición desfigurada. Mas cuando se aborda por primera vez el lenguaje bajo este prisma, el resultado es decepcionante: la mentira está a la orden del día. Lo único que interesa es mentir sobre el verdadero sentido. Cuál es el sentido verdadero, eso lo dice el profesor. O bien en un libro sobre el modelo emancipador de la enseñanza leo la propuesta de dividir la enseñanza de la música en tres etapas: asignatura obligatoria: la función social de la música; asignatura optativa: teoría de la música; trabajo en equipo: hacer música. Saber qué es la música, gozar con ella, la sensibilidad musical es aquí menos importante que saber quién encargó una sinfonía a Mozart. Semejante escuela es una escuela triste. No amplía la experiencia del mundo, no fomenta la creatividad, sino que practica la perspectiva del ayuda de cámara. Antes de saber quién era Schiller, se entera uno de que era un hombre como tú y como yo que tenía problemas con las autoridades. Antes de

saber lo que es algo, se entera uno de que debía ser de otra manera. Pero como uno no puede verificarlo todo por sí mismo mediante experiencias adecuadas de la realidad, hay que creer en el profesor. La pedagogía emancipadora es autoritaria en el mal sentido de la palabra.

2. Para poder distinguir las mejoras de otros cambios, por ejemplo, o los empeoramientos, hay que ser competente; hay que conocer a fondo las reglas de un asunto. El fútbol sólo puede mejorarlo el que entiende algo de él. Nadie tiene necesidad de mejorar el ajedrez; sus posibilidades están lejos de haberse agotado todavía. Un lenguaje musical sólo puede ampliarlo quien domine el vigente en cada momento. Una nueva técnica quirúrgica sólo permitiríamos que la ensayara un cirujano que domina las antiguas. La condición de cualquier tipo de progreso es el dominio de la norma tradicional, junto con la formación de una fantasía creadora y la competencia comunicativa, es decir, la facultad de entendernos sobre lo que existe y lo que podrá existir. La adquisición de competencias es lo que la escuela puede proporcionar ante todo.

3. La pedagoga emancipadora aboga por la emancipación de los contenidos didácticos que no son accesibles a todos de igual manera. Aquí se lleva *ad absurdum* la igualdad de oportunidades y se procede de acuerdo con el principio de eliminar el pan distribuido desigualmente en lugar de procurar distribuirlo más justamente. No debe

existir nada que no sea para todos. Es de esperar a este respecto que el libro de Cristopher Jencks, *Inequality*, abra una brecha importante. Al demostrar Jencks que las oportunidades salariales guardan mucha menos relación que antes con las condiciones escolares, ha abierto la posibilidad de que no se abuse ya de la escuela como instrumento de igualación. El que desee mayor igualdad de ingresos habrá de buscarla directamente. Hay razones para hacerlo así. Que la formación escolar superior justifique unos ingresos mayores es un prejuicio que debería desaparecer también entre nosotros. Filosofías enteras sobre la necesidad de prolongar los estudios para determinadas profesiones se quedarán en nada si las condiciones para entrar a formar parte de determinados niveles de ingresos establecidos en el servicio público no se apoyaran en la duración de los estudios. La escuela ha de servir no para igualar sino para fomentar toda suerte de diferencia y de diferenciaciones, excepto la de participar en el producto social bruto. Cuanto más libremos a la escuela de la tarea de repartir oprtunidades sociales, tanto más podremos devolverle su auténtico cometido.

4. El punto de vista de la emancipación como meta de la formación hace que la multitud de contenidos que llenan la vida de sentido se condensen en una reflexión que los relaciona siempre con las condiciones sociales que les sirven de marco. Esta reflexión se sirve de un truco muy sencillo. Es evidente que cualquier acción puede interpretarse, en el marco de un sistema normativo dado, como una acción que reproduce el sistema y lo estabiliza. «Qué clase de tiempos son éstos», escribía Brecht durante la época nazi, «en que una conversación sobre árboles es casi un crimen, porque implica callar sobre tanta injusticia». «*Casi* un crimen», dijo Brecht. En un mundo en el que desde que existe se cometen injusticias a cada instante, no es posible definir todo lo que hacemos por lo que *no* hacemos para luchar contra esa injusticia. La idea de una responsabilidad total respecto al contexto social universal, idea con la que están a menudo de acuerdo jóvenes radicales y predicadores, es sencillamente una exigencia antropológica excesiva [1]. Ahora bien, esto conduce a una indiferencia moral. La responsabilidad no existe más que como responsabilidad parcial. Pero ésta les repugna a los ideólogos de la emancipación. La ayuda parcial, la mejora concreta es sospechosa de estabilizar el sistema. Esto quiere decir que los ideólogos de la emancipación prescriben el marco en el cual nos es posible entendernos en cuanto agentes y definen cualquier contenido concreto de nuestra civilización mediante la función social latente de la estabilización del sistema. Por así decirlo, incurrimos constantemente en pecados de omisión. Sólo hay dos maneras de reaccionar contra ello: o llevando una vida de revolucionario o sucumbiendo a la apatía. Pero ésta es una alter-

1 Cf. el capítulo «Efectos secundarios como problema moral», p. 119 ss. *Etica a Nic.*, 1110a.

nativa abstracta. Una vida humana se llena de intereses concretos. La ideología de la emancipación enseña a representar intereses, a defenderlos e imponerlos. No enseña a *tener* intereses, excepto aquellos que nos son innatos, lo mismo que al hombre de Neanderthal. Con ello equivoca el auténtico cometido de la educación.

5. La pedagogía de la emancipación forma individuos de identidad endeble, pues impide lo que constituye el derecho del niño, la posibilidad de la identificación. Le rehusa al niño el espacio histórico particular que ha de asumir de forma indiscutible para el desarrollo de su personalidad. Que deba también enseñarle al niño la lengua materna en lugar de un lenguaje universal de la especie es un mal inevitable, a menos que se ofrezca al niño, como hacen los izquierdistas radicales, un colectivo político revolucionario con objeto de identificación. Esto no lo hacen los pedagogos de la emancipación. Ellos se limitan a despertar el deseo y la disposición a encontrar en ese grupo el sustituto de la falta de identidad. Despertar intereses equivale a instruir en la sublimación. El programa antifreudiano de la emancipación de los impulsos lleva a un subdesarrollo del yo, a la despersonalización. La proclamación del Comité General de Estudiantes de Giessen es la prueba que sirve de ejemplo de las directrices escolares del Estado federal correspondiente.

6. La pedagogía de la emancipación quiere conseguir la felicidad. Pero una de las intuiciones

indiscutibles de Max Scheler (que también se hubiera podido aprender en Aristóteles o en Hegel) es que la felicidad sólo se puede buscar por medio de las cosas y no directamente. Por supuesto, el educador ha de tener ante los ojos la felicidad. Mas esto no significa que tenga que enseñar «exigencias de felicidad». Al contrario, una pedagogía que enseña a mirar hacia la felicidad al margen de las cosas se engaña respecto a la felicidad, se vuelve neurótica. Naturalmente, no es ésta la intención. ¿Cuál es, entonces? A través de la escuela de la sospecha debe sernos permitido formular esta pregunta «cui bono» a la pedagogía de la emancipación: ¿a quién aprovecha? La respuesta es clara: se trata de una pedagogía de poder masivo de los pedagogos.

La autoridad de todo buen educador debe estar encaminada a su propia eliminación. El educador está siempre entre las cosas y el alumno. Destaca ante éste la pretensión de un contenido que él transmite, aspira a que sus enseñanzas se capten adecuadamente. Y lo transmite de forma que el joven pueda llegar a través del objeto a sí mismo, a hacerse competente. Esto es fácil de decir, pero difícil de hacer. Sin embargo, no hay más remedio. El resultado del enfrentamiento del alumno con la realidad no está ya en manos del profesor, ni éste ha de pretender tenerlo. El alumno debe emanciparse incluso del profesor. Esta relación da la vuelta a la pedagogía de la emancipación. El alumno debe emanciparse de todo, no sólo del profesor. El profesor no ha de retirarse, sino que debe favo-

recer inteligentemente el necesario proceso de emancipación, achicándose primero de tal forma que no quede nada de qué emanciparse, para, al final, decir como el erizo a la liebre: aquí estoy ya. No había transmitido ni saber ni conocimientos ni se los había confiado a la juventud para su preservación, cabmio o mejora, sino que se había limitado a enseñar un programa de mejoras. La emancipación era el contenido de sus enseñanzas, de las que no debía emanciparse nadie. ¡Pero se puede! La tendencia natural a la emancipación de cualquier generación llevará también a la nueva a desconfiar de lo que se le ha enseñado. Y lo que se le había enseñado era: emancipación. Los jóvenes dicen hoy con Brecht: «Podría ser también de otra manera, pero es así», y se vuelven conservadores. La cuestión estriba en saber si esto es siempre bueno. Demasiadas cosas van de mal en peor entre nosotros para que podamos permitirnos dejar las cosas como están.

Pero no se puede culpar a los jóvenes de volver la espalda a profesores que, en vez de enseñar cosas que se quisieran aprender de ellos, enseñan a sentir hastío ante ellas y programan frustraciones futuras.

La nostalgia es la consecuencia necesaria de la ideología de la emancipación, la cual se vuelve en seguida infecunda. La crítica sólo tiene sentido como «negación categórica» que brota de la poderosa intuición de una estructura dada. Cuando durante años enteros se enseña a los alumnos de la Escuela de Arte Dramático que el teatro que les

espera más tarde es una porquería, no mejorará el teatro, sino que se limitarán a hacer con disgusto lo antiguo y, por lo tanto, lo harán peor. Cuando la crítica de la Iglesia se convierte en el primer paso hacia la religión, en lugar de partir de una visión más profunda de su esencia, es decir, de la oración, sólo reproduce de una forma aún peor el mal que impugna, esto es, el clericalismo.

He dicho que la ideología de la emancipación ha sacado de apuros a quienes andaban confusos en un ideal formativo. Cuando la emancipación no es una meta posible de la formación, reaparece la confusión. Quizá pudiera servir aquí de ayuda un librito con el que Theodor Litt intervino hace casi cincuenta años en una viva disputa pedagógica suscitada en Alemania; su título es *Führen oder wachsen lassen* (Guiar o dejar crecer). Entonces eran más bien los teóricos de la emancipación los que abogaban dejar crecer; por guiar abogaban los que esperaban mucho de una buena dirección. Creían que la educación debe orientarse hacia una meta formativa. Litt demostró entonces que esta alternativa es falsa. En el mundo moderno la formación no necesita una meta de tal índole. Es más bien una arrogancia de los pedagogos pretender programar de antemano la meta de la educación, la individualidad del joven y la orientación de su actividad. Pero tampoco puede limitarse a dejar que crezca lo que crece por sí mismo. La tarea del educador es más bien, de un lado, preparar al alumno para las exigencias del moderno mundo del trabajo y, de otro, destacar los ele-

mentos científicos, artísticos, políticos y religiosos de nuestra civilización con su estructura y sus exigencias propias, y presentárselos a los jóvenes de forma que puedan desarrollar su capacidad instructiva. Un ideal formativo no haría más que reducir esta capacidad. Sometería los contenidos a una intención puramente externa y a los alumnos a un destino extraño. Litt se alzó expresamente contra aquella ideológica pretensión de poder del educador, que quiere asegurarse del resultado. Se puede controlar la consecución de metas pedagógicas y la adquisición de determinadas competencias, pero no someter las «metas formativas» a un control de éxito que llega siempre demasiado tarde.

Naturalmente, con esto hay que renunciar a la idea de que se puede obtener deductivamente, por así decirlo, un plan de estudios de un objetivo formativo unitario. El diálogo sobre la elección de los contenidos que deben determinar el plan de estudios de nuestras escuelas, diálogo que está aún en sus comienzos, no ha de recaer en la tentación de pretender trazar ideales formativos. La pedagogía de la emancipación es una recaída de este tipo. Contra los argumentos del libro de Litt no se ha podido aducir nada realmente serio. La ola tecnológica que en los años sesenta azotó a la pedagogía lo ha dejado caer simplemente en el olvido. Mas ahora, en que el tema vuelve a estar muy de actualidad, habría que desempolvarlo. El progreso depende esencialmente de que no se olvide lo que ya se ha aprendido.

IX. Observaciones sobre el problema de la igualdad

I

Siempre se ha tenido conciencia de que la justicia se relaciona de alguna manera con la igualdad, por lo que no es preciso destacarlo hoy con particular relieve. En cambio, sí ha de recordarse el otro punto de vista de que no es lo mismo justicia que igualdad. La igualdad es una relación entre individuos o grupos; la justicia, una propieded de personas, acciones o estados. Llamamos justos a los estados en los cuales se justifican con buenas razones las desigualdades existentes. Tener algo por una buena razón significa tener a esta razón por susceptible de consenso. ¿Cuándo son susceptibles de consenso las razones? ¿Hay algún otro criterio al margen del consenso real de todos? Es difícil que todos estén de acuerdo sobre un determinado cuadro de distribuciones de cargas e indemnizaciones. La cuestión es si se les puede exigir el asentimiento. ¿Cuál es, entonces, el criterio para exigirlo? Parece como si nos moviéramos en círculo y que, al final, no queda en pie más que un modelo de poder y de conflicto en el

sentido de Trasímaco o de Dahrendorf, según el cual los gobernantes del momento determinan lo que es justo y los súbditos lo impugnan. ¿Qué quería decir Dahrendorf cuando hablaba de un «derecho de los ciudadanos a la formación»? ¿No quería decir que los gobernantes deben ampliar las posibilidades de formación por razones de justicia? Hablar de justicia está de más cuando se ha conseguido un consenso general: *volenti non fit iniuria*. Marx opinaba que la justicia se vuelve anticuada con la sociedad de la superabundancia. También está de más hablar de justicia cuando se renuncia a la idea de un consenso posible porque no es de esperar que se consiga realmente. La justicia está relacionada, en efecto, con el consenso posible, con la capacidad de consenso o con la posibilidad de exigirlo. ¿Quién, preguntábamos, es aquí juez? Naturalmente, el que está en situación de exigirlo, bien sea porque dicta leyes, o porque falla sentencias. En otras palabras, la justicia es ante todo y sobre todo una virtud, y una virtud de quienes deben decidir sobre las cuestiones de la distribución. Son justos, si intentan anticipar el consenso de todos en sus decisiones. Existen ciertos criterios para dictaminar sobre la justicia de sus decisiones; pero estos criterios, a su vez, son controvertidos, como lo es también la justicia del que gobierna. Por eso es razonable someterla de vez en cuando a la prueba del consenso real de la mayoría de los interesados, sin que el consenso real de la mayoría sea un criterio seguro de si las decisiones de los gobernantes pueden exigirse a todos. Las decisiones de la mayoría son también una forma de ejercicio de poder.

En cambio, el asentimiento real de todos no puede servir de criterio de la justicia, porque sólo darían su beneplácito a una decisión justa los que son justos, es decir, los que reconocen la capacidad de consenso universal como razón de su propio asentimiento. A cualquier parte que nos volvamos, carece de sentido hablar de justicia si prescindimos de los sujetos justos, es decir, de los que son capaces y desean anticipar como posible un consenso universal. La justicia es ante todo y sobre todo una virtud.

La virtud de la justicia se relaciona con la anticipación de un cuadro de distribución de cargas e indemnizaciones susceptible de consenso. ¿Cuándo es susceptible de consenso un cuadro de distribuciones? Aquí entra en juego el concepto de igualdad. ¿Qué significa la exigencia de igualdad? No puede significar que los hombres tengan que ser realmente iguales en todos los aspectos; únicamente puede significar que hay que justificar las desigualdades en la distribución de cargas e indemnizaciones. Este es también el sentido del principio de igualdad de nuestra Constitución; se trata, ante todo, de impedir la arbitrariedad. La cuestión es entonces: ¿cuáles son las razones que justifican las desigualdades? Platón y Aristóteles introdujeron a este respecto el concepto de igualdad proporcional, distinguiéndolo de la igualdad aritmética. Igualdad proporcional quiere decir tratar de una manera igual a lo igual. Ahora bien, los hom-

bres no son nunca iguales en todos los aspectos. ¿Cuáles son los puntos de vista relevantes, bajo los cuales individuos diferentes aparecen como iguales y, en consecuencia, hay que tratarlos de igual manera? Aristóteles menciona tres: capacidad, posesión y «status» de libertad ciudadana. Luego clasifica las formas de gobierno según el punto de vista que predomine en la adjudicación de los cargos públicos. La igualdad aritmética, escribe, ha de tener validez para las relaciones de intercambio del derecho privado. Aquí no se admite el prestigio de las personas, sino únicamente el prestigio de los bienes intercambiados; aquí debe dominar la relación de equivalencia, cualquiera que sea la forma de determinarla.

Es característico de la filosofía política clásica la preferencia de la igualdad proporcional respecto a la aritmética. Para Platón está claro que solamente se procede con absoluta justicia cuando se tiene en cuenta el distinto valor de las personas, de su «virtud», en la asignación de actividades y de posibilidades de poder. (No en la distribución de ingresos. Esta es natural y está sometida de una manera general a una regulación justa, en el sentido de que las diferencias patrimoniales no pueden traspasar una cierta medida. Por lo demás, el grado de fortuna es directamente proporcional a la capacidad de adquirirla y a ninguna otra cosa. En el Estado, los mejores no son precisamente los que poseen esta capacidad.) Tampoco para Aristóteles la posesión es objeto de distribución justa o injusta, sino un supuesto de ella, y un criterio

posible, aunque no el mejor, de la distribución proporcional de las ventajas del «status». Para Platón, la igualdad aritmética es racional únicametne como correctivo de la proporcional. Porque cualquier proporcionalidad respecto a un punto de vista tiene como consecuencia la falta de proporción respecto a otro y porque al hombre no le es dado conocer de manera absoluta el valor de otro, por eso un cierto grado de igualdad aritmética sirve para compensar las posibles desigualdades de la aplicación del principio de proporcionalidad. De ahí que la igualdad aritmética tenga para la filosofía política clásica una función secundaria y compensadora.

Las cosas son distintas en el derecho natural estoico, el cual abstrae de las «virtudes» en plural y eleva por primera vez la naturaleza humana a la categoría de fundamento del derecho. En el Nuevo Testamento se rechaza expresamente la idea de la proporcionalidad respecto al destino salvífico del hombre por otra razón. El propósito de la parábola de los obreros de la viña es mostrar que existe tal desproporción entre el don de Dios y los méritos de los hombres, que frente a él carece de importancia el principio del mérito. Es cierto que debe existir proporcionalidad entre capacidad y rendimiento, ya sean ambos grandes o pequeños. Así lo dice la parábola de los talentos. Asimismo, ha de imperar la proporcionalidad entre carisma y función eclesiástica. En cambio, el valor absoluto del hombre no es ni función de sus dotes básicas, ni de sus obras objetivas, sino función de una

proporcionalidad interna en la relación de ambas. Y dictaminar sobre ella le compete únicamente a Dios. Como lo que ahí importa es la proporción interna, y no la capacidad absoluta o la realización, todos los hombres son iguales en potencia. El valor del óbolo de la viuda no se mide por su entidad objetiva, sino por su relación con su fortuna. Kant formuló esta teoría más tarde diciendo que nadie puede hacer más de lo que está obligado a hacer y que esto puede hacerlo siempre todo el mundo. La moderna filosofía del derecho, iniciada por Thomas Hobbes, y, por cierto, apelando entre otras cosas al cristianismo, elevó a principio fundamental la igualdad aritmética. Cualesquiera que puedan ser los méritos de uno respecto a otro, argumenta Hobbes, en principio, cualquiera puede matar a otro. Mas como la finalidad del Estado es la protección del hombre frente a otros hombres, y no su perfeccionamiento, todos son iguales entre sí en su status político, excepto el soberano. Uno puede ser más razonable que otro, pero en lo que se refiere a su libertad inicial todos son iguales, y ningún individuo, así argumenta Pudendorf, Rousseau y también, en definitiva, Kant, es por naturaleza superior a otro. Esta es la idea fundamental del Estado constitucional moderno: si las desigualdades, siempre y cuando no sean naturales, necesitan justificación, entonces cada uno debe equipararse a los demás en el sentido de que cualquiera puede exigir cuentas y a cualquiera que lo pida se le debe ofrecer esa justificación. Quiere esto decir, que todos los individuos

son seres jurídicos, que todo el mundo puede querellarse contra el que lesione su derecho. Todos son «iguales ante la ley», cualquiera que sea el contenido de la misma.

II

Que esta igualdad jurídica formal es compatible casi con cualquier desigualdad material y que incluso sirve para subrayar la desigualdad material, precisamente a través de su neutralización jurídica y su despolitización, es lo que corrientemente se critica en el principio del Estado constitucional. Se encuentra ya en Rousseau, en concreto en el segundo Discurso, donde se saca la conclusión de que grandes diferencias de fortuna, en especial la gran pobreza, vacía al derecho de su sentido porque las desventajas del estado jurídico son para los pobres mayores que las ventajas. En Marx se aborda esta crítica, pero invirtiendo la intención. El objetivo no es completar materialmente la igualdad ante la ley, sino eliminar el estado jurídico como tal. Ante el hecho de la diferencia entre los hombres, entre sus capacidades y sus necesidades, igualdad jurídica significa tratar de igual a lo desigual. Pero tratar de igual a lo desigual significa justamente tratar desigualmente cuando aplicamos un concepto de igualdad proporcional [1]. En otras palabras, Marx rechaza el principio moderno y cristiano de la igualdad aritmética en cuanto igualdad ante la ley. Rechaza la

1 Marx, *Kritik des Gothaer Programms.*

idea cristiana y democrática de que el hombre en cuanto hombre, y por tanto cualquier hombre, es el ser supremo. La dimensión de la posible justificación, según la cual todos son iguales, es para Marx una esfera ideológica irreal. En realidad, sólo son reales los propios intereses. O se vuelven realmente idénticos al convertirse el hombre en sre específico, o la mediación permanece imaginaria. El dualismo de una igualdad proporcional y aritmética, el dualismo de una esfera de intereses individuales y una esfera de justicia, el dualismo de hombre y ciudadano ha de eliminarse definitivamente. Este dualismo se fundamenta sobre la idea de sujetos independientes entre sí. La idea clásica de la proporcionalidad se basa en la representación de una determinada modalidad de individuos, de unas dotes naturales o de determinadas virtudes, en relación a las cuales se mide el status proporcional adecuado. El cristianismo había hecho tambalearse esta idea de la «dimensión absoluta» al despojar las disposiciones fundamentales naturales y morales de su naturalidad espontánea. Dios ha comunicado estas dotes fundamentales, pero no de acuerdo con las normas de la justicia, pues sólo se puede ser justo con sujetos ya existentes y dotados de estas o aquellas cualidades, pero no con su propia creación. El papel de Dios lo traslada Marx a la sociedad; la desigualdad natural de los individuos no es engañosa por su propia naturaleza, sino que se transmite socialmente. Por eso el objetivo ha de ser su supresión. La igualdad aritmética sólo puede existir cuando la proporcional se convierte en aritmética, es decir, mediante la desaparición real de las diferencias entre los sujetos, por la total transparencia de todos para todos. Para llegar hasta aquí el único principio orientador puede ser el funcionalismo proporcional más estricto: «Cada uno de acuerdo con sus posibilidades, a cada uno de acuerdo con sus obras.» Este es el principio de la fase de transición del socialismo, en el cual se mide el valor de los actos por el fin al que sirve, a saber, el establecimiento de la sociedad y de la superabundancia sin clases. En ella se aplica entonces la nueva proporción: «A cada uno según sus necesidades», lo cual supone, naturalmente, una homogeneización y normalización previas de las necesidades para que no precisen ninguna mediación «justa», sino que se armonicen entre sí espontáneamente. La esfera de la igualdad ante la ley, que se basa en el reconocimiento de sujetos irreductibles, desaparece en favor del proceso colectivo de la elaboración ulterior de las diferencias. La afirmación de que todos los hombres son iguales engaña sólo sobre su desigualdad efectiva. Hasta el establecimiento de la humanidad como sujeto colectivo del dominio de la naturaleza no puede existir otro principio que el de la proporcionalidad del rendimiento.

III

La discusión de esta perspectiva marxista, a mi entender, debería abordar el *status* antropo-

lógico del concepto de posibilidad. La crítica de Marx viene a decir que una posibilidad como tal no es nada si no es el proceso de la realización real. La igualdad ante la ley es sólo posible, luego no es igualdad real, sino ficticia. La idea se ha convertido hoy en propiedad de todos hasta el punto de que por encima de la igualdad ante la ley se exige igualdad de posibilidades. Bajo ello se entiende que deben igualarse no sólo las posibilidades jurídicas, sino también las «reales». Por posibilidades reales se entendían al principio las condiciones materiales iniciales y, más concretamente, las financieras. Mas con ello no se soluciona el problema que plantea el concepto de posibilidad, sino que solamente se aplaza. Lo primero que se debe preguntar es cuál es el fin y el contenido de las posibilidades que hay que igualar. La respuesta reza en general: la participación en el producto social. Es decir, dinero. Es decir, nuevamente posibilidad. Lo irracionlal de aquellas reformas de la formación que limitan la igualdad de oportunidades, no a una igualdad de posibilidades de acceso, sino como principio de una reforma de los contenidos didácticos, estriba en esto. En el proceso formativo se trata de la configuración de la realidad humana, quien decide lo que pueden significar para el individuo las posibilidades. Participar en el producto social es posibilidad y nada más que eso. Pues si alguien traduce esta participación en lo que podría denominarse una vida lograda, es algo que está aún pendiente, esto es, algo sobre lo que decide el proceso formativo más

que cualquier otra cosa. Poner primariamente este proceso al servicio de la imposición de intereses, en lugar de entenderlo como formación de intereses, es no saber lo que se hace. En su gran ensayo *Inequality,* Jencks Christopher ha demostrado que los centros docentes no pueden satisfacer las esperanzas puestas en ellos para conseguir igualar las posibilidades salariales. Si se quiere igualar los ingresos —prosigue— debe hacerse indirectamente y no por el camino de la formación.

El que, a pesar de ello, se oriente hoy día el interés por la igualdad preferentemente hacia las «agencias de socialización», obedece a una razón más profunda, la cual se explica, a su vez, por la ambigüedad del concepto de posibilidad. La igualdad material de oportunidades tiene en común con la igualdad formal ante la ley que es también únicamente posibilidad. Una oportunidad es una oportunidad para todo el que puede o no percibirla. El concepto de igualdad de oportunidades presupone todavía el concepto de un sujeto con cualidades determinadas, cuya posible posesión se entiende como resultado de una justa distribución de oportunidades. Posibilidad en sentido aristotélico es siempre un término correlativo de «capacidad». Pero existe otro concepto de posibilidad, el megarense. Según él es posible aquello para cuya realización se dan las condiciones completas. Pero esto no es más que lo real. Posibilidad y realidad coinciden aquí. Al concepto de posibilidades se le da siempre la interpretación megarense, allí donde no significa solamente condiciones materiales, sino

que se psicologiza e incluso se extiende a las propiedades del sujeto. La mayoría de las veces se hace con ayuda del concepto de motivación. No basta que alguien tenga las mismas posibilidades jurídicas y materiales de aprender algo. El que no hace uso de estas posibilidades no está motivado. Mas como les competía a otros motivarle y los otros no lo hicieron o lo hicieron indebidamente, el mismo hecho de no aprovechar las oportunidades es indicio de que no poseía ninguna. «No estoy motivado» es una expresión que se escucha hoy día con frecuencia en boca de estudiantes adultos que no quieren concebirse como sujetos, sino como objetos. Lo que quieren decir es: «No me da la gana. No tengo interés. No quiero.» La fórmula pasiva «no estoy motivado» pretende eludir la respuesta natural: «Entonces no lo hagas», «haz otra cosa». En lugar de ello quieren cargar la pérdida de las oportunidades a otros como una injusticia. También aquí se pone de manifiesto la transformación de un esquema teológico, a saber, que Dios le ofrece al hombre no sólo su gracia, sino que la aprehensión de la gracia divina es también efecto de la gracia; ésta es, de hecho, la tradición de la doctrina agustiniana de la gracia. También aquí la «sociedad» sustituye a Dios. Pero con ello se modifica la función de este lugar. En la tradición teológica, su sentido era mover al hombre en el estado de su máxima libertad e independencia a la gratitud frente a un destino bondadoso inmerecido. Ahora su sentido es «ser motivado» como exigencia que compete a otros, impidiendo así lo

que constituye el contenido de esta pretensión: poder querer.

No podemos profundizar en este lugar en el problema teórico que aquí se plantea. Naturalmente, no podemos ignorar los resultados de la investigación de la socialización en cuanto que no están ideológicamente preformados. Sabemos que la individualización, que el hallazgo de una individualidad personal es resultado de un proceso que no está influido por la actividad de otras personas. Por lo demás, lo nuevo en este conocimiento es sólo el vocabulario. Que el carácter del hombre puede formarse mediante la educación es algo que siempre se ha sabido. La cuestión de cómo se adapta este conocimiento a aquella otra convicción irrenunciable para nuestra vida común, de que cada uno es la razón de ser de esta vida común y no, al contrario, es el problema fundamental de la teoría kantiana de la libertad, en la que tampoco podemos entrar aquí. Las observaciones expuestas son esencialmente de índole aporética y deben servir para preparar una nueva discusión del problema de la igualdad de oportunidades. En primer lugar importa ver que la ampliación sociopsicológica del concepto de igualdad de oportunidades conduce a su misma disolución. Oportunidades iguales las han tenido únicamente los que han hecho lo mismo de sus oportunidades. El concepto de igualdad de oportunidades, empleado en otro tiempo en sentido crítico contra el de igualdad jurídica formal, sucumbe con ello a la misma crítica, a saber, ante la crítica al concepto de posibilidad como una deter-

minación antropológica positiva. Quien aspira a la igualdad sólo puede desear la refundición de la subjetividad en un proceso homogéneo de dominio colectivo de la naturaleza.

Pero al desaparecer la subjetividad, el sentido de la exigencia de igualdad se vuelve problemático. ¿Por qué ha de haber igualdad? La idea de exigencia de igualdad se fundamentaba siempre sobre la idea de la justicia, y esta idea sobre el supuesto de que los hombres son siempre iguales en un aspecto (en comparación con los animales no somos justos) y de que hay que tener en cuenta esta igualdad lo mismo que la desigualdad. Cuando se niega esta tesis como metafísica y se la transforma en postulado sociológico de una igualdad que hay que establecer antes que ninguna otra cosa, el mismo postulado se vuelve arbitrario. Se convierte, además, en paradójico. Sirve sobre todo para introducir nuevas desigualdades, a saber, las que brotan del distinto valor funcional de los individuos para el establecimiento de aquel futuro estado de igualdad. Como el hombre ha de conseguir primero su dignidad, la apelación presente a la dignidad del hombre puede poner límites a ese funcionalismo totalitario. La igualdad que no se concibe como limitación de la desigualdad, sino como su contraproyecto total, se convierte en una desigualdad ilimitada, imposible de distinguir de la anterior.

X.

Los efectos secundarios como problema moral

«El axioma: despreciar en los actos las consecuencias; y el otro: juzgar los actos por las consecuencias y tomarlas por norma de lo que es justo y bueno, son en ambos casos un juicio abstracto.»

HEGEL (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, § 118).

Distinguimos las acciones de los sucesos. La nota distintiva esencial la vio ya Aristóteles y la llamó *prohairesis:* anticipación. Naturalmente, esta nota distintiva es sólo asequible a los seres que actúan. Su percepción supone la participación en procesos de interacción y de comunicación. Anticipación significa dos cosas. En primer lugar, la previsión de acontecimientos que necesaria o posiblemente siguen a algo que hago. En segundo lugar, la selección de una de estas consecuencias y su distinción como fin. Sólo por medio de la selección final se hace posible la acción [1]. La anticipación como mera previsión de una complejidad impre-

1 Cf. N. LUHMANN, *Zweckbegriff und Systemrationalität*, 1960.

visible de consecuencias haría imposible la acción. La previsión abarca más que la intención. Toma en consideración mayor número de consecuencias que las que dependen del que actúa, pero tampoco ella ve todas las consecuencias. Debido a ello, la complejidad de las consecuencias de la acción está sometida a una doble selección: una se verifica por medio de la previsión y, la otra, por medio de la intención. La selección a través de la previsión no es una delimitación precisa. La previsión desaparece poco a poco, cuanto mayor es el alcance de las consecuencias, o también cuanto más quedan absorbidas por estructuras y procesos de envergadura. Así, pues, en la acción entran, en primer lugar, consecuencias intencionadas; en segundo lugar, consecuencias previstas y toleradas, y, en tercer lugar, consecuencias imprevistas. A través de las últimas, las acciones humanas revisten siempre el carácter de un suceso dentro del complejo proceso del mundo, y les corresponde saberlo. Intención y previsión, de un lado; previsión y totalidad de las consecuencias, de otro, no coinciden entre sí. Esta diferencia es constitutiva de las acciones humanas. La historia de la humanidad es la historia de la continua resolución de problemas imprevistos provenientes de soluciones anteriores. El problema que aquí se plantea, el de los efectos secundarios de la acción encaminada a un fin, no es nuevo, pero ha adquirido hoy día una nueva dimensión. La absorción a largo plazo de las consecuencias de la acción humana a través de las estructuras previas a nuestra acción, que llamamos naturaleza, no

parece tener ya éxito. Los efectos secundarios de la acción humana han adquirido magnitudes que rebasan la capacidad de absorción de la naturaleza. Frente al aspecto de suceso de la acción parece como si el «aspecto intrínseco» final se volviera cada vez más indiferente. Esto se refleja a su vez en el avance de la teoría del sistema y en el retroceso de la teoría de la acción. La larga historia de la subjetividad parece estar llegando a su término. Nuevamente parece estar más de actualidad Edipo, sobre el cual recae la responsabilidad de lo que hace sin querer, que Abelardo o Kant con su definición de la acción por la intención.

¿Tiene entonces sentido todavía el concepto de responsabilidad? ¿De qué puede responder, en resumidas cuentas, el agente? La respuesta obvia para nosotros sigue siendo: del estado que ha querido producir con su acción. Esta respuesta es antigua y moderna. Edipo se sacó los ojos por haberse casado con su madre sin quererlo. Lucrecia se dio muerte por haber sido violada. Esta reacción es arcaica, igual que la bendición que da Isaac a Jacob, disfrazado de Esaú, y que luego no puede revocar. El derecho romano, lo mismo que la filosofía aristotélica, reconoce, en cambio, la categoría de designio. Para los estoicos, el designio es lo único que decide sobre el valor o carencia de valor de un hombre. Por su parte, los autores cristianos, como San Agustín, fueron más allá que los estoicos; San Agustín censura a Lucrecia y a aquellas mujeres que se suicidan para evitar la violación por los bárbaros; la pureza es cuestión del corazón

y no tiene nada que ver con lo que nos ocurre desde fuera en contra de nuestra voluntad [2]. Que sólo la intención decide sobre la moralidad de una acción, lo elevó Abelardo a tesis fundamental de la filosofía moral del siglo XII [3]. ¿Qué significa intención? En primer lugar, puede ser el fin consciente de una acción; por tanto, la delimitación subjetiva de aquella situación, dentro de un estado global futuro del mundo, que le interesa al agente frente a otros hechos, y en relación a los cuales rebaja a los otros a la condición de medios o de efectos secundarios. Llamamos medios a las circunstancias que provocamos intencionadamente y que, en consecuencia, son fines, pero sólo porque son necesarios para provocar una determinada circunstancia. En cambio, llamamos efectos secundarios a las circunstancias que no deseamos, pero cuya aparición simultánea toleramos porque están ligados de forma inseparable a la situación deseada. Si solamente la intención justificara la responsabilidad, seríamos responsables de los medios que elegimos para nuestros fines, pero no de los efectos secundarios. Esto, sin embargo, lo contradice la praxis cotidiana, en la cual exigimos unos a otros la renuncia a la consecución de determinados fines a causa de los efectos secundarios vinculados a ellos. En derecho penal, el concepto de *dolus eventualis* designa la tolerancia de efectos secundarios no permitidos realizar en el momento de

2 S. Agustín, *De civitate Dei* I, 16.
3 Cf. Abelardo, *Ethica seu Scito teipsum*, PL 178.

los fines. ¿Queremos o no queremos tales efectos secundarios? Queremos, podría decirse, una situación general en la cual aquellos efectos secundarios son un elemento previsto, porque hemos elegido como fin otro elemento de esta situación. Este designio condicionado lo llamamos también «tolerancia». La tolerancia puede basarse en una decisión consciente; pero puede ocurrir también que, según se dice, «cerremos los ojos» a los efectos secundarios. Lo que llamamos culpa moral es casi siempre un cerrar los ojos, una renuncia a centrar la atención en un aspecto determinado de nuestra acción, que para no poner en peligro nuestro objetivo preferimos dejar en manos de la naturalidad del suceso [4].

Analicemos primero aquella tolerancia a la que nos resolvemos conscientemente. La cuestión es: ¿justifica el fin de una acción la tolerancia de efectos secundarios, sean de la índole que sean? La pregunta es afín, aunque no idéntica, a la otra más conocida de si el fin justifica los medios. Todo medio es en sí mismo fin de una acción. Por eso debemos querer los medios; no basta con tolerarlos. Un ejemplo predilecto de la casuística moral es el siguiente: se puede poner a un enfermo grave una inyección con la intención de abreviar su vida, pero también se puede poner a cualquier persona una inyección para calmarle el dolor, aunque sus efectos secundarios impliquen la reducción

4 Cf. al respecto Klee, *Der dolus indirectus als Grundform der vorsätzlichen Schuld*, 1906.

de la vida. O bien: un ataque aéreo a objetivos militares puede afectar a viviendas particulares, pero éstas pueden ser también el blanco directo de un bombardeo para sembrar el terror. En un caso se trata de una acción-medio-para-un fin; en el otro, de un efecto secundario, del llamado *actus duplicis effectus* [5]. La diferencia radica obviamente sólo en la intención subjetiva. Sólo ésta, y no la acción en cuanto suceso externo, parece que permite establecer una distinción entre efectos principales y secundarios.

Esta es precisamente la razón del malestar que afecta al sentimiento moral en dicha distinción casuística. Hacer de la intención la norma para la moralidad de una acción significa, a nuestro entender, exigir demasiado de la capacidad humana en lo que a rectitud se refiere. «Diriger l'intention» era el arte de aquella casuística moral del siglo XVII, que se apoyaba en Cayetano, y que Pascal ridiculizó en *Lettres à un Provincial*. «Puedes hacer lo que quieras, decía la norma, con tal de que sigas intención recta, es decir, que reduzcas las consecuencias malas de tu acción a efectos secundarios de un fin moralmente correcto.» La doctrina de la justificación exclusiva por medio de la intención recta es una escuela de insinceridad, porque lo

5 Es cierto que en una segunda reflexión querer los medios *sólo* en cuanto medios, puede interpretarse como tolerancia; toleramos tener que querer el medio sin el cual no podemos alcanzar el fin, lo mismo que el hombre que en la tempestad arroja por la borda sus bienes para impedir que el barco naufrague. Cf. ARISTÓTELES, *Etica a Nicóm.* 1110a.

que es inmediatez esencialmente subjetiva, los sentimientos, se transforma en objeto y, por tanto, se hace manipulable. Los sentimientos son lo que sirve de base a la acción. Convertir los sentimientos en el objeto de una acción intencional equivale a falta de sinceridad [6]. Para defender la teoría, Pedro Lombardo destacó que una intención buena, realizada con medios malos, no es en absoluto una buena intención, ya que la elección de los medios es uno de los elementos de la propia intención [7]. Esto no vale en la misma medida para los efectos secundarios, los cuales no tengo que realizar intencionadamente. Con razón se defendieron los jesuitas del reproche de que enseñaban que el fin justifica los medios. «Diriger l'intention» significa, sin embargo, exonerar a la intención de la responsabilidad respecto a los efectos secundarios. Que la intención puede ser objeto de un acto intencional está íntimamente ligado a una teoría de la libertad, según la cual sólo son libres los actos elegidos conscientemente. Por lo tanto, nuestros sentimientos sólo podrían imputársenos si responden a una «elección» libre. De ello se sigue la consecuencia paradójica de que los sentimientos de los que procede esta elección no son en absoluto libres ni responsables, mientras que, por el contrario, la «intención elegida» no es más que otra expresión

6 Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, p. 48 s.
7 PETRUS LOMBARDUS, *Libri IV Sententiarum* (Quaracchi, 1916), p. 522; cf. D. ODON LOTTIN, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, vol. IV, 3, 1 (1954), p. 310 ss.

de la intención pretextada. El recurso a la intención como la única posibilidad de justificar una acción no parece, en principio, viable. La intención se aparta de sí misma, pone sus miras en algo distinto. Este algo no es tampoco intención. Pero de ese algo parece que es de lo que se trata. Mas si la distinción entre fin y efecto secundario no puede definirse más que mediante el recurso a la intención, resulta irrelevante para la ética. Parece como si el agente tuviera que cargar con la responsabilidad de todas las consecuencias de su acción en éste y no en otro sentido. Mas esto significaría que también es responsable de las consecuencias de no haber hecho A en lugar de B; es decir, sobre el agente recaería la responsabilidad de todo lo sucedido por más que él hubiera podido impedirlo. La ayuda omitida constituye realmente una circunstancia delictiva. Pero si extendemos de esta manera el concepto de omisión y lo relacionamos con todas las posibilidades de acción alternativas, no elegidas, así como a todas las situaciones del mundo que tienen como *conditio sine qua non* de su nacimiento nuestro obrar o no obrar, entonces semejante responsabilidad sería capaz de hacer suspirar al más fuerte junto con Hamlet: «¡Ay de mí, que he venido al mundo a arreglarlo!» Enfrentados de manera inmediata con todas las situaciones del mundo que podrían promoverse con nuestra acción u omisión, no parece quedar más consuelo que el de que las consecuencias de las acciones individuales sean absorbidas a largo plazo por la corriente de lo que de todos modos ocurre.

La filosofía medieval podía tranquilizarse, por lo menos respecto a las omisiones, diciendo que éstas dejaban al mundo como sería sin nosotros de todas formas, de suerte que siempre podríamos eludir la acción, con lo cual parece que no se nos garantiza suficientemente el sentido de la acción. Santo Tomás de Aquino distingue la libertad de obrar de ésta o de la otra manera, la *libertas specificationis,* de la libertad de obrar o no obrar, la *libertas exercitii* [8]. Esta distinción supone, sin embargo, una visión del mundo, en la que, si no intervenimos en su curso, éste es como es. Naturalmente, Santo Tomás conoce también el concepto de omisión. Pero la idea de que todo dejar de obrar es también obrar y, por tanto, que la *libertas exercitii* es idéntica a la *libertas specificationis,* es una concepción específicamente moderna. Convierte en universal la idea de una responsabilidad inevitable, como la que conocía la polis griega: los atenienses castigaban con la muerte por *apragmosyne* al que en tiempos de guerra civil no tomaba partido por uno u otro bando. Pascal aplicó teológicamente esta idea en su argumento de la apuesta y considera una situación normal lo que para la Antigüedad era una situación de excepción: no creer no es sólo el opuesto contradictorio de creer, sino, al mismo tiempo, lo contrario. Esto estaba bien desde el punto de vista cristiano. En el Nuevo Testamento se dice: «El que no está conmigo está contra mí.» La idea dialéctica de que no obrar es

8 Por ejemplo, TOMÁS DE AQUINO, *Quaest. disp. de malo VI.*

también una praxis, de que la *libertas exercitii* es al mismo tiempo *libertas specificationis,* proviene de la teología. Expresar este principio significa formular una pretensión divina, la pretensión de dar a la acción humana un marco absoluto que define *esencialmente* toda acción, es decir, de tal manera que las consecuencias de esa acción no pueden figurar nunca como efectos secundarios. Sin embargo, hay que analizar lo que significa esta misma frase formulada desde un punto de vista finito; significa heteronomia, y allí donde no se la acepta, la guerra. Constantemente aparecen elementos negativos de la constitución del mundo que permiten calificar de omisión toda acción que no va dirigida a su eliminación. El que pinta un cuadro, el que lee unas pruebas de la edición de los cuartetos de Haydn o el que toma parte en un debate sobre los monjes iroescoceses de Salzburgo estaría haciendo algo no permitido. Participaría en la culpabilidad de todos los males del mundo porque no hace nada en esta vida para evitarlos. Detrás de esto se encuentra la tesis que se opone a la definición de la acción mediante la intención subjetiva, a saber, la afirmación de que cerrar los ojos es siempre ilícito; sobre el que actúa recae la responsabilidad de todas las consecuencias previsibles de su acción u omisión. Debe responder de la situación general a cuyo establecimiento ha colaborado o no ha impedido. Según esta concepción, la acción no se define ante todo por la intención del agente. Existe más bien una naturaleza objetiva de la acción frente a la cual el fin subjetivo parece accidental. Al agente hay que imputarle la concepción adecuada de este sentido objetivo de la acción.

Debemos comprender con toda claridad lo que significa esta concepción. Es tan poco sostenible como la primera, pues, al final, haría imposible la acción. La función selectiva del fin subjetivo es lo único que hace posible la acción al exonerar al agente de la consideración simultánea de todas las consecuencias de su acto. Esta tesis presupone la idea de un mundo dinámico, de un proceso del mundo en el cual estamos todos envueltos y de cuyo curso es responsable cada uno tanto con sus actos como con sus omisiones. Esta idea era ajena a la filosofía más antigua. La filosofía griega partió del supuesto de que sin nosotros el cosmos sigue siendo tal como es. Cosmos significa orden; por tanto, situación normal. Las excepciones deben definirse como tales. La situación cambia cuando se concibe el mundo como progreso en el que cada estadio es único. Aquí no existe ningún «caso normal» en sentido estricto. La teología cristiana contempló la historia como un proceso único de este tipo, que abarca en sí mismo al cosmos. Sin embargo, el único responsable de este proceso, el único responsable universal, es Dios. Para el hombre sí existe el caso normal. La acción humana no puede desviar el progreso haciendo que determinadas perturbaciones no se integren en el plan salvífico como una porción bien recibida. Por eso, para el pensamiento medieval, la acción humana recibe su sentido y su normativa, no de una responsabilidad respecto al proceso total, sino de

normas específicas que pueden interpretarse en todo caso utilitariamente. Dios es el príncipe elector, que desaprueba la transgresión de la norma del príncipe de Hamburgo, incluso aunque con ello le ayuda a ganar una batalla. El ha puesto en marcha el universo a largo plazo y el hombre sólo puede intervenir en él indirectamente. Si la concepción del proceso del mundo dirigido de forma unitaria se separa de sus supuestos teológicos, se llega a la idea de una responsabilidad total que hace imposible una acción responsable. La moral de la responsabilidad total es una abstracción tan perniciosa como la pura moral de los sentimientos. Si no podemos cerrar los ojos a un sinnúmero de posibilidades alternativas y aspectos posibles de nuestra acción, independientes de nuestros fines subjetivos y del marco normativo en el que discurre, no podremos obrar en absoluto. La acción responsable supone siempre una responsabilidad bien definida, finita y, por tanto, un cierto grado de responsabilidad. Esto constituye hoy día un grave problema. Los medios de comunicación social nos confrontan constantemente con el dolor humano, sin que en la mayoría de las veces podamos influir en él.

Sin embargo, las Iglesias y otras instituciones morales nos recuerdan a diario este sufrimiento como un caso práctico de aquel amor al prójimo que, según implica el propio término, no hace referencia precisamente a los más lejanos. En este contexto cabe aducir, con razón, que lejano y cercano son hoy conceptos relativos. Pueden referirse a la creciente interdependencia del acontecer del mundo. ¿Significa esto que cada uno tiene que orientar sus acciones y omisiones, su consumo y su trabajo, e incluso el empleo de su tiempo libre, a las repercusiones que se derivan desde un punto de vista social-utilitario de dimensión humanitaria? Si esta exigencia se aplica al hombre, tiene que acabar necesariamente por socavar la idea de la personalidad responsable. El «todos sin excepción somos pecadores» y «todos vamos al cielo» se encuentran demasiado próximos. La idea de la responsabilidad total del que obra respecto a todas las consecuencias que de alguna manera se derivan de su acción o su omisión, aunque sea a largo plazo, e incluso de la no aparición de los acontecimientos que hubieran podido tener lugar de haber procedido él de otra manera, esta idea no puede explicar el fenómeno de la responsabilidad moral del agente, del mismo modo que tampoco puede hacerlo la limitación de la responsabilidad a su intención subjetiva.

De las consideraciones precedentes cabe concluir que una teoría de la acción que expone directamente al agente a la totalidad de los acontecimientos naturales e históricos es una abstracción; una abstracción que influye sobre todo a través de la conciencia reflexiva media a diferencia de la moral viva. En el concepto de omisión se pone particularmente de relieve la abstracción de esta conciencia lejana de la realidad. En esta situación es fácil imaginarse los resultados a que condujeron las sutiles discusiones de los siglos XVI y XVII en torno

al *actus duplicis effectus,* que por su parte siguieron perfeccionando la teoría de Santo Tomás de Aquino sobre el *voluntarium indirectum* [9]. Tomás había escrito que el agente es responsable de las consecuencias de una omisión sólo «cuando puede y debe obrar» («cum potest et debet agere») [10]. Se supone, pues, que el deber no es simplemente la función de una comparación abstracta del valor de las situaciones del mundo, sino de una constante independiente de ellas, a través de la cual se reduce la obligación de comparar estas situaciones. En el siglo XVI, el teólogo español Medina interpreta este deber como consecuencia de la función particular del individuo en una sociedad caracterizada por la diferenciación de las funciones. Los ejemplos utilizan un lenguaje claro: el vendedor de armas no tiene por qué responder del uso de las armas por parte del comprador, ni el carnicero del uso sacrílego de la carne por el judío que la compra, ni el estudiante de medicina de su excitación sexual por tener que ocuparse obligatoriamente de tales temas [11]. Aplicándolo a un caso moderno, los físicos o biólogos no tendrían que ser respon-

9 Cf. sobre esto, entre otros, G. H. KRAMER, *The indirect voluntary and voluntarium in causa,* Washington, 1953; J. MANGAN, *A Historical Analysis of the Principle of Double Effect,* en: «Theol. Studies» (1949), pp. 41-61; W. CONWAY, *The Act of two Effects,* en: «Iris Theol. Quaterly» 18 (1951), pp. 125-137; J. GHOOS, *L'Acte à Double Effect,* en: «Theol. Lovaniensis» 27 (1951), pp. 30-52.

10 TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, II, 6 a. 3.

11 B. MEDINA, *Expositio in Primam Secundae Angelici Doctoris,* Salamanca, 1578, 9. 74, a. 6 (citado en Ghoos, nota 9).

sables de la utilización de sus descubrimientos. Detrás de esta tesis «subjetivista» se encuentra la idea de una armonía preestablecida del sistema social, en el cual tienen su raíz las intenciones específicas de las diversas funciones. Si todo el mundo hiciera lo suyo, las cosas no pueden ir mal por lo general, tal es el supuesto implícito. O bien, como dice Goethe: «Limítate a proceder rectamente en tus asuntos; lo demás vendrá por sí mismo.» La idea de una implicación de culpa universal que elimine el concepto de culpa no está, en principio, muy próxima. Gabriel Vázquez defiende, en cambio, un objetivismo moral, una «ética de la responsabilidad» según la cual todos han de evitar el efecto malo de por sí («intrinsecus malus»), incluso indirecto, de una acción [12]. Pero, de hecho, Vázquez no puede mantener esta postura. Y así, por ejemplo, admite la ingestión de un medicamento, cuyo efecto secundario es el aborto. Vázquez fue criticado, a su vez, por Johannes a Sancto Thoma. Este menciona tres criterios de justificación moral para tolerar un efecto secundario que no podría justificarse de quererlo directamente [13]: 1) La consecuencia negativa debe ser realmente *praeter intentionem.* (Aquí se plantea también el problema de la sinceridad.) 2) La consecuencia negativa no puede ser el *effectus proprius*

12 G. VÁZQUEZ, *Commentaria et Disputationes in primam secundae partem D. Thomae,* Amberes, 1621, disp. 73 (citado en Ghoos, nota 9).

13 JOHANNES A SANCTO THOMA, *De bonitate et malitia actuum humanorum,* París, 1885.

del fin perseguido, sino sólo una consecuencia accidental; tesis que requiere una explicación más detallada. Presupone la existencia de algo así como la naturaleza específica de una acción, la cual no necesita ser idéntica a la intención del agente. Detrás de ello está el supuesto aristotélico de que existen conexiones causales esenciales y accidentales. Esta distinción se relaciona, a su vez, con la interpretación teleológica de la relación causal: causas determinadas tienden a provocar efectos determinados. Así, por ejemplo, el fuego tiene la tendencia a calentar y alumbrar; en cambio, si un fuego asusta a alguien hasta el punto de producirle un colapso, se trata de un efecto accidental. Esta interpretación de la causalidad es antropomórfica; traslada el modelo intencional de los efectos principales y secundarios a la naturaleza inanimada. Lo que Johannes a Sancto Thoma dice es esto: la intención subjetiva del agente no es lo único que decide sobre la justificación moral de los efectos secundarios negativos. Lo que se rechaza como efecto secundario debe tener también objetivamente el carácter de un mero efecto secundario. Más adelante volveremos sobre este punto, que es el más difícil. Antes de ello mencionemos el tercer criterio: la exigencia de proporcionalidad. Además de los dos primeros requisitos aquí se exige que se tomen en consideración los efectos secundarios. Si no guardan ninguna proporción racional con el fin previsto, no puede justificarse su tolerancia. El efecto secundario, aunque subjetiva y objetivamente sea sólo efecto secundario,

no queda fuera de la responsabilidad moral. Johannes a Sancto Thoma introduce aquí el concepto de «querer virtual», el cual designa lo que nosotros llamamos tolerancia. Frente a los casuistas de mentalidad puramente jurídica, Johannes a Sancto Thoma pone aquí en juego el concepto del amor, el cual exige, por ejemplo, dar lo superfluo a los pobres. Si lo empleo en lujos, entonces la muerte del pobre, aunque sea una consecuencia secundaria inintencionada, es culpa mía.

Hemos de preguntarnos si con el concepto del amor no se formula aquí una exigencia que rebasa toda responsabilidad particular de comparar las situaciones del mundo entre sí como totalidad. ¿No se convierte con ello en ilusoria la distinción antes establecida entre efectos principales y secundarios? Así parece. Sin embargo, Johannes a Sancto Thoma evita la idea de esta responsabilidad total abstracta remitiendo expresamente en la interpretación de lo que exige el amor a ciertas normas convencionales; así, por ejemplo, el concepto de lo superfluo no puede determinarse simplemente como lo que rebasa el mínimo biológico para la existencia, sino que en la literatura escolástica se define siempre como lo que no es necesario para llevar una vida adecuada «al nivel social». En una sociedad corporativa esto equivale a una norma que se puede desplazar hacia arriba o hacia abajo a voluntad. Por lo que se refiere a la exigencia de las proporciones convenientes, contiene, de un lado, la prohibición de provocar más inconvenientes de los exigidos por el fin; exigencia expresada,

por ejemplo, en la prohibición de excederse en la defensa propia. Por otra parte, puede significar también que es preciso omitir una acción que tiende a la consecución de un fin determinado cuando los efectos secundarios son desproporcionados. ¿Existen criterios al respecto? Los autores de la época son imprecisos. Suponen un cierto consenso fundado en el derecho natural sobre la jerarquía de los bienes. Pero para este consenso no se tiene en cuenta a todos, sino que, de una manera muy aristotélica, se hace referencia, por ejemplo, en Sánchez, precursor de Johannes a Sancto Thoma, a la estimación de los hombres sabios y moderados [14]. El supuesto en que se basa, compartido también por Descartes, es que resulta más fácil conseguir un consenso universal entre las personas moralmente competentes que en las opiniones morales de los particulares. La responsabilidad se precisa sobre todo con ayuda del concepto bíblico de «prójimo». En todo caso, también aquí se impone al agente la carga de una decisión repentina entre las diversas situaciones.

De forma más aguda que en los efectos secundarios de las acciones se plantea el problema en los efectos secundarios de las omisiones. Es imposible definir de una manera general las omisiones sin relación a un debitum, a una esfera limitada de responsabilidad exigible, pues las consecuencias posibles de todas las acciones posibles en un deter-

14 T. Sánchez, *Opus morale in praecepta decalogi*, Amberes, 1642, lib. 1 y 2.

minado momento son imprevisiblemente complejas. Por eso la reducción de esta complejidad a través de instituciones en el sentido más amplio es la condición para que sea posible de una manera general algo así como una acción responsable. Costumbres y leyes tienen la función, de un lado, de definir una esfera determinada dentro de la cual el agente debe ser responsable de los efectos secundarios de la acción y responder igualmente de las omisiones. Mas, por otro lado, la función de esas instituciones consiste en exonerar al agente de la responsabilidad de la imprevisible complejidad de las consecuencias secundarias de su acción, haciéndose cargo ellas mismas de esta responsabilidad. El que en tiempos de inflación recurre a valores realizables fomenta indirectamente la evolución inflacionista. No es sensato exigir al individuo que renuncie a este recurso si nadie puede garantizarle que también los demás van a hacerlo. Por eso es competencia del Estado establecer indicaciones a través de normas de política coyuntural. Movilizar en cada caso, según la situación de la coyuntura, residuos éticos, como el ahorro o la liberalidad, significa deteriorar el *ethos*. Es asunto de las leyes determinar hasta qué punto una fábrica debe responder de los daños que ocasiona en el entorno. Sin tales leyes sería cínico apelar a la moral individual. Se puede definir a las instituciones como organizaciones para neutralizar los complejos efectos secundarios de nuestra acción, pero también para hacer posible con ello la acción. En una época de desarrollo industrial, en la cual los

efectos secundarios de nuestra producción hacen problemáticas las propias condiciones vitales, la temática de los efectos secundarios ecológicos se convierte en tema central de las instituciones políticas. Solamente a través de estos procesos institucionales puede estabilizarse objetivamente la distinción entre efectos principales y secundarios, entre efectos esenciales y accidentales, distinción que es necesario establecer y que no podemos ni reducir a la subjetividad del agente ni, como Aristóteles, obtener de una teoría teleológica de la naturaleza.

En su filosofía del derecho, Hegel ha destacado la «cualidad general de la acción» frente a su esencia subjetiva, definida mediante la abstracción de la intención y ha denominado social a esta naturaleza general [15]. Al sujeto racional se le debe exigir que la conozca en cuanto tal. Conducir con embriaguez es un acto punible, aunque esté permitido embriagarse y aunque el que se sienta al volante ebrio no sea ya capaz de responsabilizarse. La esencia de la racionalidad la constituye poder responder del contexto total de una acción que no se puede atomizar a placer. Hegel interpretó como grandeza y mérito particular de la conciencia heroica que la Antigüedad tenía de sí misma el haber aceptado en su totalidad la culpa de las consecuencias del agente. Obrar significa abandonarse a las leyes de la finitud y de la casualidad. Para

15 HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§ 115-128.

Hegel, el mundo moderno es cristiano, no trágico. Conoce la distinción entre propósito e intención. La intención se orienta a la «naturaleza general» de la acción individual, y en ella entran las «consecuencias necesarias vinculadas con cada acción, aunque yo sólo realice algo único e inmediato» [16]. Esta naturaleza general no sucede a espaldas de los sujetos que actúan, sino que tienen conciencia de ella. Suprimir los efectos secundarios inintencionados como contingencias es, según Hegel, de la competencia de las instituciones. «El derecho real implica igualmente la eliminación de las contingencias contra uno u otro fin» [17]. Así, por ejemplo, la pobreza es para Hegel un efecto secundario de la aspiración libre y general a la riqueza en la sociedad burguesa. Los efectos secundarios de este tipo han de neutralizarse mediante la institución de corporaciones. Cuando Hegel llama al Estado la realidad de la libertad, el sentido de esta tesis es exactamente que nada acontece a espaldas del Estado. El Estado hace lo que quiere. No hace nada por descuido. Y cuando de su acción se siguen cargas adicionales, también es incumbencia suya eliminarlas. Actúa lúcidamente. El, y sólo él, no tiene derecho a cerrar nunca los ojos a lo que tolera. Debe intentar conseguir la información más completa posible sobre las consecuencias de sus medidas. Para él es indiferente la distinción entre propósito e intención, acción, efectos principales

16 *Ibid.*, § 118, nota adicional.
17 *Ibid.*

y secundarios. Sin embargo, para el ciudadano, el Estado no es casi nunca fin de sus actos, sino justamente un efecto secundario. El Estado puede decir: «Quien no está en contra nuestra, está con nosotros.» En efecto, todas las acciones que se realizan en un marco normativo determinado reproducen la validez de este marco. El individuo puede, en un caso concreto, negar esta validez. En lugar de otros fines puede proponerse su negación, lo cual es, por lo demás, una función latente de su acción privada: la reproducción de una institución. La denominación del objetivo de la acción privada como «privatismo», la tematización de la función latente como «estabilización del sistema», solamente tiene sentido cuando se debe eliminar esta función y negar la institución. Nadie, en efecto, puede aceptar la responsabilidad de las condiciones institucionales que rodean su acción, las cuales reproduce necesariamente por el hecho de actuar en ellas. La exoneración de la responsabilidad total es precisamente el sentido de la acción. Sólo ella crea aquella normalidad que permite amortiguar los efectos secundarios en cuanto tales y definir las omisiones en cuanto tales. Pero el sentido del poder sancionador de la institución es atender a las consecuencias que para el individuo se derivan de su rebelarse contra la normalidad, las cuales son tan perjudiciales que no pueden compensarse con la consecución de los fines de la acción; es decir, fuerza por su parte a centrar la atención en determinadas consecuencias individuales. Las situaciones de crisis son aquellas en las cuales el concepto

de normalidad ha perdido su evidencia, en las que resulta discutible quién establece la distinción entre efectos principales y secundarios y quién define las omisiones.

No se trata de que la acción del Estado no ocasione también efectos secundarios imprevistos. El conocimiento y el poder del Estado son limitados. En su primer trabajo sobre el derecho natural, Hegel extrajo de ahí un argumento en contra del Estado universal. Todo Estado es limitado y, por tanto, a pesar de su pretensión absoluta, es parcialmente ciego. Al oponerse el Estado a este destino como algo externo, por ejemplo, al admitir y reconocer al enemigo potencial como enemigo externo, se mantiene interiormente libre de la limitación. Incluso la ruina puede venirle sólo de frente y de tal modo que la arriesga en una lucha consciente y libre. En cambio, el Estado universal, tal es la tesis de Hegel, ingeriría el momento de la limitación fatal como un veneno mortal [18].

El marxismo ha eliminado este obstáculo. En su interpretación de la relación del movimiento revolucionario con la historia universal, éste es el ejecutor inmediato del sentido de la historia. A él no le afecta aquel momento de la limitación. Las derrotas no son más que etapas en el camino hacia la victoria; pues el sujeto de este movimiento, las clases productoras, no puede ser aniquilado, a diferencia de un Estado determinado. Por eso

18 G. W. F. HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.* Werke I, p. 536.

para el partido equipado con la ciencia de la historia no existen, en definitiva, ni efectos secundarios ni un destino. Es simplemente lúcido. «El partido tiene mil ojos». Pero esta visión es exagerada. La fe que le sirve de base es ilusoria desde el momento en que aparecen dos grupos en competencia como ejecutores de este sentido de la historia. El resultado de esta competencia es imprevisible para ambos. El proceso que sigue es también natural; no tiene sujeto; es el resultado de la acción estratégica de dos sujetos, que se presenta frente a esta acción intencional como fortuito. Pero, ante todo, el fin del proceso de la historia, según la tesis marxista, debe ser elevar la especie humana a la condición de sujeto unitario del dominio progresivo de la naturaleza. La naturaleza aparece en esta perspectiva sólo como objeto del poder. El término para expresar el sistema global de la realidad es, en Marx, no cosmos, sino praxis. En el materialismo dialéctico de Engels, la praxis se entiende como acontecimiento de una historia natural, pero de una historia natural que alcanza su cualidad más alta en el dominio de la naturaleza por el hombre y se hace transparente a sí misma. Frente a esto, todos los países industriales avanzados han desarrollado en los últimos tiempos la conciencia de que el dominio colectivo de la naturaleza tropieza con límites externos. Los efectos secundarios de este proceso son de tal tipo que no pueden compensarse de una manera ilimitada mediante intervenciones siempre nuevas y más profundas, y no existe ninguna meta colectiva

de la humanidad que justifique la tolerancia de todos los efectos secundarios, pues la capacidad de la naturaleza para neutralizar y absorber estos efectos secundarios es tan limitada como la propia naturaleza. Esta concepción puede llevar a una nueva visión del significado de la moral; no existe ninguna meta respecto a la cual podamos interpretar funcionalmente las reglas elementales de la moral, es decir, respecto a la cual podamos reducir todos los demás efectos a efectos secundarios. No sólo no es lícito servirse de la «humanidad» en la persona de cada uno como medio, sino que hay que emplearla siempre como fin; *no existe absolutamente nada que podamos o nos sea lícito usar únicamente como medio*.

Por una parte, nos es imposible tomar en consideración todos los efectos secundarios; pero, por otra, sería irresponsable ante las amenazas humanas retroceder sólo ante los efectos secundarios conocidos y comprobados. La moderna norma probatoria probabilista *in dubio pro libertate* presupone la existencia de un cosmos que la acción humana no debe perturbar. Invertir esta norma haría imposible una vida digna para el hombre. Si frente a esta situación queremos formular una norma ética fundamental, habría de basarse en la regla de que lo óptimo no es nunca un máximo de algo. Mas entonces sólo podría ser aquella vieja norma de la ética griega: «nada en exceso».

XI.

La actualidad del derecho natural

La constante disputa en torno a la cuestión de si es razonable hablar o no de algo como el derecho natural, no ha podido cambiar hasta ahora nada del hecho que sirve de base a la idea del derecho natural: los hombres distinguen acciones justas e injustas. Y el criterio último de esta distinción no es la adecuación de las acciones a las leyes positivas existentes, pues estos mismos hombres distinguen también leyes justas e injustas, sentencias justas e injustas. Ahora bien, la justicia de las leyes y de las sentencias no la juzgan solamente en base al interés propio correspondiente, lo que haría que cada interesado llamase justo a lo que más le favorece; juzgan sobre situaciones en las que su interés personal no está implicado. Pero incluso cuando lo está reconocen a veces la justicia de una ley que les exige renuncia a algo en favor de otros. Y cuando impugnan esta justicia, lo hacen no sólo en defensa de su propio interés, sino que además intentan demostrar que su interés es justo y su satisfacción una exigencia de la justicia. Si esto es así, es tema de frecuentes debates. Casi nunca se ha omitido la discusión sobre lo que es sustancial-

mente justo e injusto. Esta disputa es uno de los argumentos principales en contra de la idea de algo «justo por naturaleza». Pero es un mal argumento; y, bien mirado, produce un efecto contrario. Si no hubiera nada justo por naturaleza, la discusión sobre temas relacionados con la justicia carecería de sentido.

Mientras la diversidad de las ordenaciones jurídicas de las arcaicas «sociedades cerradas» es un hecho espontáneo, no emerge la idea de un derecho «natural», o bien cada una de estas ordenaciones se reconoce a sí misma una raigambre mítica en el orden cósmico. El acercamiento de las sociedades jurídicas, la comunicación más allá de las fronteras y, más tarde, el rápido cambio social y, por ello, conscientemente perceptible, así como la correspondiente conciencia histórica, trajo consigo la idea de un derecho natural. A la pregunta sobre lo justo no puede responderse ya simplemente recurriendo a los usos y las costumbres. Por primera vez surge la disputa en torno al tema de la moral, disputa que puede revestir la forma de un choque violento. Allí donde se queda en mera disputa dialéctica, presupone siempre un objeto común: la justicia como lo justo «por naturaleza». Es un error hablar de la continuidad del acontecer conflictivo [1], que va desde el debate parlamentario a la guerra civil. La disputa dialéctica y la violencia física no sólo son distintas, sino

1 Cf. R. DAHRENDORF, *Gesellschaft und Freiheit*, 1961, p. 221.

que se excluyen. Discutir sobre soluciones justas es algo completamente distinto a las negociaciones entre enemigos, en las cuales se busca un compromiso aceptable para ambas partes, sin que «aceptable» signifique «justo». Aceptable es más bien el máximo que puede obtenerse en consideración a la relación de fuerzas. Que esto no es lo mismo que «justo», lo vieron ya los melinos en las negociaciones con los atenienses. Aquí cada uno es juez de su propia causa. El compromiso no puede ser otra cosa más que expresión de la relación de fuerzas existentes. Sobre el derecho se discute, no se negocia. Esta disputa no es un argumento en contra, sino a favor del «derecho natural». Que exista no significa que es algo evidente para todos y en todo momento —es decir, sin tomar en cuenta la existencia de determinadas situaciones de fuerza—; únicamente significa que es razonable buscar algo en la dirección apuntada por este término.

I

¿Qué es lo que se busca? Si la controversia en torno al derecho es uno de los argumentos más firmes en favor del derecho natural, hay que mirar entonces con escepticismo una determinada forma de «derecho natural» que desempeñó un papel preponderante en los últimos veinticinco años, sobre todo en la filosofía alemana del derecho, a saber, la que maneja los conceptos de «valor» y «jerarquía del valor», los cuales se aducen como

«normas» de la realidad social. Con el concepto de «valor» se pone fin a la disputa; por medio de él se apela a una evidencia última, a una «intuición de los valores», a un «sentimiento del valor», que no es capaz de ninguna transmisión discursiva, sobre la cual, por tanto, tampoco se puede discutir. Ya Platón, el padre de la doctrina clásica del derecho natural, reconoció una evidencia última, inmediata: la intuición de la idea del bien. Pero esta idea, que designa el motivo último de nuestro ser y de nuestra acción, no es precisamente un contenido material, sino una «fórmula vacía» en este sentido, como se ha objetado críticamente desde Aristóteles a Topitsch, y, en segundo lugar, no se apela a ella como algo inmediato, sino que se deduce y resplandece al final de un largo camino discursivo de supresiones dialécticas «de una manera repentina, como de una chispa surge la luz» [2]. El recurso a valores materiales, concebido como garantía de una validez incondicional, aparece como lo contrario. La mera confesión de la intuición de algo inmediato es ya en sí mismo practicar el relativismo, pues «una garantía escueta vale tanto como cualquier otra» [3]. Manifestar una pretensión absoluta en favor de un contenido, apoyándose sólo en una seguridad subjetiva inmediata, se ha calificado siempre de «fanatismo».

Con esto no hemos dicho nada todavía sobre el enfoque teórico de la filosofía de los valores como

2 PLATÓN, *Carta* 7 341 D.
3 HEGEL, *Fenomenología del espíritu,* Introducción.

tal. Sin embargo, el propio Max Scheler vio ya que las estructuras aprioristas de los valores intuidas fenomenológicamente no tienen como tales una importancia inmediata para un sistema cultural de normas y derechos. Todo sistema, todo *ethos* histórico de este tipo se define, según él, mediante un determinado sector históricamente condicionado de aquel mundo de valores apriorísticos [4]. Luego la filosofía del derecho, cuando argumenta desde la filosofía de los valores, solamente puede referirse a este sector, es decir, a una configuración específica, a un «perspectivismo de los valores» específico. Pero en este ámbito, el enfoque de la filosofía de los valores no aporta nada de lo que debiera aportar. Apelar a algo así como una «jerarquía de valores occidental» o al «sistema de valores que sirve de base a nuestra constitución» no es menos relativista y positivista que apelar al texto de las leyes. Unicamente sirve para darle al juez, como intérprete legítimo de ese sistema de valores, mayor independencia respecto al legislador; favorece la evolución hacia el «Estado-juez». De esta manera no se produce ningún acercamiento a lo «justo por naturaleza»; pues no es favorecer la justicia el que alguien se apropie de la intuición de los valores de otros. Esto no depende del albedrío de nadie, por lo que tampoco puede ser objeto de una regulación jurídica. Consecuen-

4 Cf. M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* en: Gesammelte Werke II, 1966, página 305 ss.

temente, tampoco podría desempeñar ningún papel, por ejemplo, la crítica de los motivos de una acción respecto a lo elevado de sus valores. Y cuando digo aquí «podría» lo hago basándome en convicciones elementales de «derecho natural», de las cuales se sigue que es injusto prescribir y dictaminar jurídicamente algo cuyo cumplimiento no depende del albedrío de nadie; por ejemplo, convicciones de fe, convicciones políticas o normas valorativas. Lo justo por naturaleza se refiere en primer término a las normas de procedimiento para aquellos casos en que no puede lograrse un acuerdo sobre los valores. Llamar positivista, por ejemplo, al principio «nulla poena sine lege» y derogarlo apelando a un derecho natural superior, es tropezar precisamente contra lo justo por naturaleza. El positivismo bien entendido de este principio es en sí mismo un postulado de derecho natural.

II

Que el abandono de un estado natural, es decir, la existencia de un estado legal, es la primera exigencia del derecho natural, constituye el punto de vista de Hobbes y Kant, en el cual no deberíamos recaer. Se trata del equivalente moderno de la doctrina aristotélica, según la cual sólo puede hablarse de un derecho natural en la polis, esto es, en un orden de seres libres. Esta tesis aristotélica va más allá que la de Kant y Hobbes, a pesar de su similitud. No sólo afirma que los

hombres, para poder ser ellos mismos, necesitan protección segura unos frente a otros, sino también que en las formas de la convivencia similares a la polis puede el hombre llegar a ser él mismo y realizar la riqueza de lo que es por naturaleza, es decir, ser él mismo. Estas formas son variables; algunas son excelentes y otras absolutamente ineptas, tanto que ni siquiera merecen el nombre de derecho.

En su obra sobre el *Derecho natural en Aristóteles* [5], Joachim Ritter propone, frente al normativismo abstracto del moderno derecho natural suprahistórico, que no está inmune de transformarse en historismo y positivismo, sino que lo requiere de forma necesaria, la vuelta a la concepción aristotélica del derecho natural, que no busca en un cielo de valores lo justo por naturaleza, ni lo deduce del concepto abstracto de una necesidad humana natural, sino que lo encuentra en la realidad de la vida, en las instituciones libres y en la praxis misma del derecho como razón histórica concreta. Sin embargo, para poder aprender de Aristóteles hay que ver primero claramente lo que nos separa de él. Para superar el enfoque de la teoría de los valores de la filosofía jurídica, hay que comprender lo que la ha hecho casi inevitable.

1. Lo que nos separa de Aristóteles tiene una faceta histórico-social y otra ontológica. La faceta histórico-social la ha definido el propio Ritter con el concepto hegeliano de desunión. Rousseau fue

5 Stuttgart, 1961.

el primero que vio el problema: desunión de la existencia social, reducida a la naturaleza abstracta e igualitaria de la necesidad y de la sustancialidad ético-histórica indefinible a través de esta sociedad, la cual es «liberada» por medio de la sociedad moderna en cuanto esfera privada. Al garantizar el Estado y el derecho esta liberación, no suprimen —tal es la tesis de Ritter—la desunión, sino que reconcilian lo desunido. El derecho natural en sentido aristotélico, traducido a la realidad de nuestra vida, sería, pues, la hermenéutica del derecho existente en orden a su carácter de conciliación.

Es ésta una idea grande. Sin embargo, me parece que su validez se limita a una fase determinada de la modernidad; a la fase de transición de la civilización europea a la civilización universal, fase en la cual las tendencias emancipadoras y un mundo cultural orientado en la tradición mantenían el equilibrio. Este equilibrio está, sin embargo, en trance de desaparecer. Después del empuje radicalmente emancipador del nacionalsocialismo, los quince primeros años de la posguerra no fueron más que un respiro, al que se denominó no sin motivo «restauración». Se ha iniciado un nuevo impulso con motivaciones ideológicas distintas, menos ligado a los afectos momentáneos de la pequeña burguesía, de estrategia más universal y más atento a un efecto más irreversible. Este impulso se manifiesta ahora de dos maneras. Primeramente, la sociedad fundada en la «necesidad natural» emancipada muestra una tendencia inmanente a

la totalidad. Cualquier contenido histórico y cualquier motivación ética sólo pueden tener valor en el Estado moderno cuando se articulan en la forma homogeneizada de la «necesidad», ya sea cultural, moral, religiosa, etc. Mas como esta forma es completamente inapropiada al contenido, la necesidad de figurar en ella equivale a la tendencia a hacer que desaparezca todo contenido no definido a través de la «sociedad». En segundo lugar, el «sistema de las necesidades» no es como tal un sistema «natural», desde el cual se desarrollaría, como originariamente parecía, un derecho natural. La estructura de la necesidad humana es plástica y una vez que se ha elevado sobre el mínimo fisiológico de la existencia, las necesidades se concilian de una forma completamente cultural, es decir, histórica, a través de las formas existentes para su satisfacción. Por tanto, en la necesidad no podemos encontrar una pauta para enjuiciar las formas de vida. Ya en el siglo XVIII, el marqués de Sade adujo un *argumentum e contrario* bastante repulsivo. Y luego también Rousseau entendió, consecuentemente, la evolución de las necesidades condicionadas por la civilización como una huida de la naturaleza y calificó de ilusión todo intento de encontrar dentro del estado cultural una norma, un criterio, que permitiera distinguir las necesidades buenas de las malas, las naturales de las no naturales [6].

6 J. J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité* (ed. Garnier), p. 105 y *passim*.

2. Al enlazar aquí Rousseau de forma consciente con las antiguas posiciones socráticas y cínicas subraya el mismo tiempo la suprema lejanía de la base ontológica de la filosofía práctica clásica y, en particular, la aristotélica. Aristóteles enseñó que el derecho natural sólo se hace visible en la polis, porque sólo en la convivencia de ciudadanos libres se desarrolla plenamente lo que el hombre puede ser por naturaleza. Esta tesis presupone el concepto ontológico de un poder ser dirigido esto en la teleología. El concepto rousseauniano de la «perfectibilité» parece contener, si se analiza su contexto, algo teleológico, lo que, sin embargo, queda expresamente excluido por la definición puramente negativa de Rousseau. Para cualquier concepción teleológica, la naturaleza es un principio que tiene poder a la vez sobre el fin y el medio: entelequia. No acertar con el fin adecuado natural como ἁμαρτία no es, sin embargo, huir de la naturaleza, ni una emancipación de la naturaleza, en el sentido de que podría conseguirse un terreno en el cual la norma de un derecho natural carcee de validez. Por ello, la historia está siempre en el comienzo del desarrollo de la naturaleza. Cuando las palabras racionales no son ya realización de la naturaleza humana, sino de lo meramente distinto de ella, entonces no puede existir un derecho natural en el sentido aristotélico. Con el nacimiento de la ciencia moderna se produjo el abandono de la teleología. Este abandono no fue forzado por el fenómeno; detrás de él se escondía un poderoso interés. El fenómeno

se opone incluso a una interpretación no teleológica. Por eso fuerza un equivalente provisional. Uno de estos equivalentes es la doctrina de los dos mundos en sus diversas formas: reino de las causas y reino de los fines, ser y deber, hechos y valores. La misma teoría de los valores es uno de estos equivalentes. Hechos desprovistos de valor y un reino de valores opuesto a estos hechos es el producto de desintegración de la entelequia precedente.

III

El reconocimiento de esta relación no significa el regreso inmediato al concepto teleológico de naturaleza y a un derecho natural fundado en él. Su abandono estaba motivado en cierto sentido; el motivo decisivo, como ya se ha dicho, fue el interés sobre el que se fundan las ciencias modernas; el interés por alcanzar un dominio ilimitado de la naturaleza. De él se sigue la relación antitética hombre-naturaleza. Y en esta se funda, a su vez, nuestra civilización científico-técnica. Las civilizaciones premodernas se apoyaban en simbiosis tradicionales de hombre y naturaleza, dentro de las cuales el hombre se reservaba, mediante la adaptación a la naturaleza, un cierto espacio de libertad y de dominio. A estas simbiosis correspondía un conocimiento de la naturaleza por simpatía, que tenía en cuenta las tendencias existentes en la propia naturaleza. Detrás de la ciencia mo-

derna de la naturaleza se encuentra la voluntad de un poder «despótico» sobre la misma, que no sólo se sirve de una naturaleza ya formada, sino que dispone de ella, como materia prima de ductilidad ilimitada y vacía de finalidades propias, para sus fines preferidos. Esta oposición la esclarece la definición que Platón hace de la relación entre el pastor y el matarife[7]. A la objeción de que el pastor cuida no del bien de la oveja sino solamente del consumidor, responde Sócrates que el pastor, en cuanto pastor, cuida precisamente del bien de las ovejas. El hecho de que al final se sacrifiquen y se coman las ovejas sanas es algo completamente ajeno a la actividad del pastor, a su «arte». Actúa exactamente como actuaría si no existieran matarifes. Si comparamos con esta afirmación la moderna explotación del ganado, el engorde de los cerdos dirigido a satisfacer el gusto de los consumidores, o la cría de terneros, a los cuales, a fin de que su carne se conserva blanca, se les priva de forraje hasta el punto de que apenas pueden mantenerse sobre sus patas, se ve con toda claridad cómo la intención del vendedor de carne define el arte del explotador del ganado. Aquí queda sistemáticamente eliminada toda representación de un τέλος del animal. A lo sumo se introduce posteriormente, a través de la protección de dos animales «desde fuera».

La renovación de un concepto teleológico de la naturaleza significaría que la ciega expansión de

7 Platón, *La República*, 345b.

un dominio absoluto de la naturaleza se consideraría como lo que es: algo todavía natural. La fórmula emancipadora: extensión del poder sobre la naturaleza, abolición del poder sobre los hombres, es ciertamente ingenua; como si el hombre no fuera él mismo parte de la naturaleza y como si el poder sobre la naturaleza no llevara implícito el poder sobre los hombres. La cuestión sólo puede ser: ¿Quién es el sujeto de este poder y para qué fin se ejerce? Es falsa la idea de que no puede hablarse de poder sobre los hombres una vez eliminada la distinción entre dominantes y dominados. Mientras el dominio de la naturaleza no esté orientado teleológicamente (por tanto, a través de fines precisos, queridos en común y asequibles) y, al mismo tiempo, quede limitado, sino que se extienda sin rumbo, existirá el poder irracional sobre los hombres. La realización de fines propios se sacrificará permanentemente a la creciente disposición de medios para la realización de los fines *preferidos;* pero con ello se hace más rigurosa la selección y la reducción de metas posibles a través del sistema de los medios.

IV

Este proceso se prepara y se prefigura en la concepción estoico-cristiana del derecho natural, la cual contenía ya un aspecto circular al definir la naturaleza humana por medio de la razón. Todo derecho natural tiende al dominio de la voluntad

racional. Mas, ¿qué es lo que la voluntad racional debe querer? Lo justo por naturaleza. ¿Qué es para el hombre lo justo por naturaleza? El dominio de la razón. La reciente crisis de la ética jurídico-natural en el ámbito católico tiene su fundamento teórico precisamente en este círculo, que hace imposible en última instancia la orientación de la razón en algo similar a la naturaleza humana. En la concepción estoica abstracta, el derecho natural es así víctima de un proceso histórico, que es preciso concebir como realización del postulado de este derecho natural.

«Vivir en armonía con la naturaleza», era la norma de vida de la Stoa. Zenón había anunciado ya la fórmula: «Vivir en armonía» ὁμολογουμένως ζῆν[8]. La cuestión decisiva es si ambas fórmulas significan lo mismo y si se puede eliminar el término naturaleza sin perjuicio. Vivir en armonía significa: querer *enteramente* lo que se quiere; ser *enteramente* lo que se es. Esta era también la consecuencia que extraía Rousseau, el cual se apropió la fórmula: es indiferente en lo que el hombre se convierte en un hombre natural o en un ciudadano desnaturalizado; lo esencial es que se quiera ambas cosas a la vez, pues la felicidad del hombre depende de que esté de acuerdo consigo mismo[9]. Ser enteramente lo que se es es también, en resumidas cuentas, la única máxima moral sobre la cual Max Weber creía posible exi-

8 Sobre la historia de la transformación de la fórmula, cf. M. Pohlenz, *Die Stoa* II, 1955, p. 67 s.
9 J. J. Rousseau, *Corr. gen.*, núm. 2.266.

gir una comprensión general[10]. Desde un punto de vista político, el derecho de la razón y de la libertad privado del concepto de naturaleza no significa en definitiva nada más que la exigencia de la coherencia y la consistencia de un sistema político. Cualquier derecho de la libertad que prescinda de la vinculación a una naturaleza previa, si no quiere caer en la negación anárquica de lo existente, sólo puede interpretarse de forma sistemático-inmanente o sistemático-funcional. En relación a los derechos fundamentales de la Constitución de la República Federal de Alemania, N. Luhmann, por ejemplo, ha dado una interpretación de este tipo. La función de los derechos fundamentales es, según Luhmann, «servir al mantenimiento de un potencial social de diferenciación y, por tanto, a la estabilización de una estructura social diferenciada»[11]. La cuestión del «derecho natural» expresamente rechazada en este contexto queda así desplazada y vuelve a emerger cuando se cuestiona el interés que tenemos por las estructuras sociales diferenciadas. La respuesta de Luhmann de que la diferenciación es la optimización de la prestación fundamental del sistema, a saber, la absorción de la complejidad del entorno, desplaza una vez más la cuestión. En este momento se origina la situación peculiar de que el sistema viene definido mediante un rendimiento que sólo tiene sentido

10 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1968, p. 612 s.
11 N. Luhmann, *Grundrechte als Institution*, 1961, p. 51 s.

bajo tal supuesto de tal sistema. El problema que se debe resolver a través del sistema no existiría sin el sistema. A menos que el sistema produzca lo que produce, no «para sí», sino que haya que considerarlo funcionalmente en relación al presupuesto subsistema hombre. Mas éste existe «por naturaleza» y fija como tal una meta y una medida a las funciones sociales del sistema. Desde él se determina, por ejemplo, lo que se debe considerar como óptimo o como máximo y mínimo de la diferenciación social del sistema desde el punto de vista del derecho natural.

Sólo en relación a un ser libre, es decir, que obra, tiene sentido hablar de «naturaleza» en sentido normativo. Sin embargo, no se la puede traducir en términos de acción o de sistemas de acción. «Naturaleza» designa, en efecto, *supuestos* de la acción establecidos no a través de la acción misma, ni tampoco de sistemas de acción teóricos por los que se puede preguntar crítica y hermenéuticamente. En cuanto datos naturales puros, no tienen carácter normativo. Luhmann destaca con razón que «valor en virtud del ser y valor en virtud de la decisión» se excluyen recíprocamente, «porque a ambos motivos de validez les acompañan formas inconciliables de refutación» [12]. Pero esto sólo puede representar una objeción contra la idea de algo justo por naturaleza cuando se contempla el derecho natural como derecho de validez inmediata en competencia con el derecho positivo.

12 *Ibid.*, p. 40, nota 6.

En este caso perturba de hecho la paz pública, porque no tolera ninguna instancia de decisión inapelable, así como la libertad pública, porque en nombre del derecho natural pueden derribarse siempre las tiranías, pero también establecerse.

En esta cuestión, Rousseau y Kant mostraron ya el camino. Rousseau, al discutir la posibilidad de que la *volonté générale* no esté representada por la *volonté de tous* [13]. Lo que distingue a Rousseau de las teorías más antiguas sobre el derecho es que, en este caso, no conoce ningún otro abogado jurídico de la *volonté générale,* ya que éste debería gobernar tiránicamente, lo cual iría justamente en contra de la *volonté générale.* La respuesta de Rousseau es que, en este caso, la *volonté générale* permanece muda. Hacerla hablar y reducirla a valor social es, pues, cuestión de la «decisión», no del «ser». Si la *volonté générale* permanece muda, el estado de derecho cede el sitio a un estado de naturaleza del tipo del de Hobbes, y «el Estado no cesará de estar desarreglado hasta que la naturaleza invencible de las cosas haya vuelto a recuperar el poder» [14]. Es decir, Rousseau no intenta solucionar jurídicamente la colisión entre derecho natural y derecho positivo, sino que remite al curso de la historia como juicio universal que se debe restablecer. Tampoco para Kant el derecho natural es una instancia jurídica en competencia con el titular del monopolio del

13 J. J. ROUSSEAU, *Contrat Social,* Livre II, chap. 3.
14 *Ibid.*

poder. Antes bien, la primera exigencia del derecho natural es precisamente que todos se sometan a una coacción pública común, desde la cual únicamente es posible que se pueda plantear de una manera eficaz la cuestión de lo justo por naturaleza. Solamente la existencia de un orden jurídico positivo hace posible el paulatino acercamiento a lo justo por naturaleza. Por eso, para Kant no tiene sentido derribar por la fuerza un Estado de derecho existente apelando al derecho natural. La vuelta a la fuerza, es decir, el abandono del monopolio del poder, significa reinstalar el derecho como expresión fortuita de la respectiva situación de poder, en la cual nadie es lo bastante fuerte como para permitirse el lujo de preguntar por la justicia [15]. Para Kant es también posible la recaída en el estado natural, y, con Rousseau, está convencido de que la «naturaleza invencible de las cosas» terminará fomentando el derecho de esta manera.

V

Esta confianza en armonía preestablecida del curso de las cosas con el derecho natural presupone que lo injusto por naturaleza no puede ser al mismo tiempo lo óptimo funcional y, por tanto, lo que mantiene el sistema. Presupone que una contradicción a la naturaleza es siempre una contradicción en el propio sistema. Si esto es así, podemos formular nuevamente la pregunta de si podemos prescindir del concepto de derecho natural sin perjuicio alguno. La pregunta hay que rechazarla, porque sugiere que un sistema social es, en su existencia, independiente de las convicciones jurídicas de los que actúan dentro de él. No es posible describir lo que mantiene o perjudica a un sistema social sin hacer referencia a la conciencia de la justicia o la injusticia de los hombres que viven en él. En otras palabras, la trascendencia del sistema del derecho natural no es de naturaleza científico-teórica, ni se basa, por ejemplo, en que, frente a la teoría, la doctrina del derecho natural ocupa el lugar metateórico que ésta reivindica frente a la dogmática del derecho y a la conciencia de los individuos que actúan. Es más bien una trascendencia de la propia acción en relación a sus referencias sistemáticas. Implica, en última instancia, la tesis, en la que no vamos a entrar aquí, de que la identidad humana no es primariamente ni en definitiva el resultado de un proceso socio-psicológico de la formación de identidad, sino que este proceso se fundamenta sobre una identidad «natural» imposible de engañar. Digo identidad «natural», pues la unidad de la autoconciencia, el poder decir yo, está como tal mediatizado socialmente y, por ello, sólo puede mantenerse en su irreductibilidad ontológica frente a las pretensiones teóricas del sistema cuando se interpreta como vuelta a lo que todo el mundo es «por naturaleza». Así decimos también: «Yo

15 Cf. al respecto el artículo *Moral y violencia* en esta obra.

he nacido en tal y tal fecha». Aunque todavía no habíamos aprendido a decir «yo» en el momento en cuestión, cuando decimos «yo» nos aproximamos de nuestro pasado orgánico como supuesto de la capacidad de decir yo. «Vivir en armonía» debe significar siempre para un ser natural vivir en armonía con la naturaleza.

¿Mas qué significa esto? ¿Hasta qué punto puede la naturaleza ser una norma de la acción? Esta norma no puede consistir, evidentemente, en una definición positiva de lo que constituye la felicidad del hombre. Semejante determinación, que pondría en juego inmediatamente el concepto teleológico de la naturaleza del hombre, significaría el abandono del moderno concepto de sujeto. Renunciaría a la relación entre felicidad y libertad, la cual es constitutiva de la autoconciencia humana desde el cristianismo. La felicidad a la fuerza no es felicidad. Y como no es posible la vuelta a lo arcaico, semejante eudemonismo teleológico en la realidad política no significaría otra cosa que la tiranía ilimitada de los intelectuales que definen la felicidad como la parodia de la politeia platónica. Precisamente es el propio derecho natural el que se opone a semejante transformación del derecho en eudemonismo social. Como para el que obra y debido a su propia constitución, no existen condiciones generales, definitivas, necesarias y suficientes para la satisfacción, el establecimiento de tales condiciones, en lugar de hacer posible la acción como tal para todo el mundo, supondría la frustración de la felicidad para todos aquellos cuya satisfacción está vinculada a otras condiciones diferentes de las establecidas.

VI

Pero si la norma interna de la voluntad común no puede extraerse de una teoría natural teleológica del hombre y, por tanto, de la antropología, ¿tiene algún sentido insistir en la idea de semejante norma? Establecer como norma la naturaleza parece inconciliable con el moderno concepto de la autonomía del sujeto, de la subjetividad. Para el enfoque sistemático-teórico, la naturaleza parece hacer en todo caso el papel de entorno, frente al cual los sistemas deben afirmarse. De modo similar a como la naturaleza del hombre constituye entonces para el sistema de acción un *factum brutum,* que sólo debe traducirse en «problemas» a través de los correspondientes sistemas sociales, para los cuales se ofrecen más tarde soluciones alternativas. Las soluciones de los problemas no pueden en modo alguno pergeñarse o regularse por ellas. Ahora bien, en este concepto es indudablemente exacto que un ser que obra no debe «prefijarse» a sí mismo las particularidades establecidas a través de él, si es que han de tener para él valor de supuestos. También el derecho natural sólo es derecho cuando es querido, cuando no es ningún «ser» inmediato. No es indiferente que las personas que obran hagan tal suposición. La alternativa es más bien la aceptación de lo

justo por naturaleza: la vuelta a la naturaleza. La libertad sólo tiene realidad como naturaleza recordada, lo mismo que sólo tiene sentido hablar de naturaleza bajo el presupuesto de la libertad. Puesto que la relación no puede representarse hoy día como inmediatamente teleológica, el derecho natural se desintegra en dos momentos: de un lado, en un derecho de libertad como totalidad de las condiciones apriorísticas de reconocimiento y justificación recíprocos de los agentes o de las condiciones necesarias inherentes a la formación de un consenso que se derivan de la «naturaleza de la casa», y, por otra parte, en un derecho natural en sentido estricto, que afecta a aquellas condiciones del agente que suponen la formación del consenso de todos y que sólo es posible lesionar a costa de la propia destrucción. La separación del derecho de libertad de sus condiciones naturales conduce a la utopía de una comunicación exenta de poder. En ellas las causas naturales de la dominancia se excluyen en el diálogo como marginales: dotes oratorias, mayor o menor fatiga, ventaja informativa, presencia anterior y, finalmente, lo más importante, premura de tiempo en los procesos de decisión. Una utopía que ignore las condiciones naturales queda a merced de ellas. Y un derecho de libertad que se concibe unilateralmente como emancipador no es más que el acompañamiento ideológico de la recaída en la pura naturalidad.

Así, pues, el derecho natural en sentido estricto implica la exigencia de que la libertad se

encuadre, respecto a sus condiciones naturales, en una relación expresa, que la respete y la controle. Y esto vale para la naturaleza como entorno lo mismo que para la naturaleza humana. La expansión de la civilización técnica está guiada todavía por la utopía de compensar todos los perjuicios ecológicos causados por su intervención en la naturaleza a través de ulteriores intervenciones que hay que sanear, y de transformar así la relación de la simbiosis controlada, como lo expresa la palabra «cultura», en una relación de la acción total. Existen motivos racionales para suponer que, con ello, la especie se excede y se apresura hacia su término. Sin embargo, la discusión sobre este punto está todavía abierta. Mas como existe y como, por otra parte, el entorno humano alcanza en la actualidad y por vez primera una proporción planetaria en una variable dependiente, el derecho natural únicamente puede significar la exigencia revolucionaria, quizá hoy sólo revolucionaria, de desarrollar las normas probatorias de esta disputa de otra manera a como se ha hecho hasta ahora, a saber, a cuenta de las intervenciones expansionistas. Posiblemente esto sería incompatible con las condiciones de la producción capitalista. Ello sería un argumento en contra de tales condiciones, una inversión exacta de Marx, que establece la expansión tecnológica creciente como pauta de la crítica.

Esto vale, en particular, para las intervenciones en la propia naturaleza del hombre, es decir, para la manipulación genética. En el curso del dominio creciente de la naturaleza también el hombre, en

cuanto ser natural, se convierte en una variable dependiente de este proceso, el cual se transforma a su vez en un ser radicalmente natural. El derecho natural tendría aquí la clara función de oponerse a la tendencia a esta recaída al respetar la condición natural básica del hombre *mismo*. La configuración biológica del hombre futuro no puede ser objeto razonable de nuestra voluntad y de nuestra acción porque nos faltan criterios legítimos para ello. Los criterios que poseemos están condicionados por la misma naturaleza. Podemos decir cómo han de ser criados los cerdos porque queremos comerlos. Pero ¿cómo han de ser los hombres? «Sed perfectos como vuestro Padre celestial», se dice en el Nuevo Testamento. Mas esto no es ningún programa de cría.

La imposibilidad de hacer intercambiable el derecho natural como función sistemática resulta más evidente cuando se trata de definir quién debe ser sujeto de derechos y obligaciones. Existen al respecto tres posibilidades. La primera, que decidan las instancias de decisión ya establecidas basándose en criterios desarrollados por ellas, los cuales pueden ser de índole inmanente al sistema. Desde este punto de vista no existe ninguna razón para que los ciudadanos del Estado brasileño no exterminen a los indios que viven en el Amazonas como si se tratara de fieras salvajes. El establecimiento de un sistema de expectativas de conducta recíprocas con estas tribus no es de ninguna manera, bajo el punto de vista de la reducción de la complejidad y del mantenimiento del sistema, la mejor solución

funcional. O si lo es se debe sólo a los residuos jurídico-naturales existentes en la conciencia de la opinión pública de las naciones civilizadas, que vienen a ser en cierto modo equivalentes al freno instintivo a matar a sus congéneres. Del concepto de congéneres surgen precisamente las otras dos alternativas. La cuestión es: ¿hace referencia el derecho natural a la relación entre sujetos libres y que se reconocen tales, o a la relación entre los hombres como congéneres biológicos? Si se da el primer caso, si, por tanto, el derecho natural sólo lo entendemos como derecho de libertad y de razón, los no nacidos, los niños pequeños y los enfermos mentales no se cuentan entre los seres cuya vida es justo proteger por naturaleza [16]. En cambio, si establecemos una definición del hombre tal que sea más estricta que la de la especie biológica, tocamos justamente lo que llamamos libertad; en este caso hemos de establecer una instancia que fije los criterios restrictivos, pero sobre todo que decida en el caso particular sobre su existencia. El establecimiento de semejante instancia para definir al hombre es, como fácilmente puede verse, el establecimiento de una tiranía absoluta. Por eso, si fundamos también el concepto del derecho sobre

16 Así más o menos argumenta el kantiano J. Ebbinghaus, cuando, basándose en el derecho natural, justifica no sólo el aborto, sino también el abandono romano de los niños. Partiendo de ahí, es igualmente legítimo dar muerte a los enfermos mentales. Cf. J. EBBINGHAUS, *Rechtsfähigkeit des Menschen, metaphysische Ambryologie und politische Psychiatrie*, en: *Kant-Studien*, Bd. 49, H. 1, pp. 36-48.

la idea del hombre como sujeto razonador libre, la entrada efectiva en la comunidad jurídica no puede vincularse a una demostración táctica de libertad. La libertad no es un hecho comprobable, sino que se funda en el reconocimiento recíproco y en la liberación de los seres naturales. Al que no se le concede de antemano el derecho a la vida no se le puede considerar libre. Si la libertad es naturaleza recordada, entonces el ingreso en la comunidad jurídica sólo puede verificarse «por naturaleza». La cuestión del derecho a la vida de los que no han nacido me parece que tiene desde aquí una respuesta evidente.

El derecho natural no puede concebirse hoy ya como un catálogo de normas, como una especie de metaconstitución. Es más bien una mentalidad; una mentalidad que debe examinar primero críticamente todas las legitimaciones jurídicas de la acción. Le sirve de base la premisa fundamental de que la libertad total, contraria a la naturaleza, es ilusoria y meramente natural en sí misma. No podemos admitir razonablemente la posibilidad de huir de la naturaleza. Unicamente podemos elegir si debemos tenerla presente en el recuerdo o relegarla al olvido.

21 •• **Grandes interpretaciones de la historia** (2.ª edición) / Luis Suárez

22 • **Libertad en la sociedad democrática** / J.C. Lamberti

23 • **La última edad** / Diego Díaz Domínguez

24 •• **Hablando de la relatividad** / J.L. Synge

25 • **En memoria de Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer** (2.ª edición) / Alvaro del Portillo, Francisco Ponz y Gonzalo Herranz

26 • **Personalidad y cerebro** / Juan Jiménez Vargas

27 • **La encrucijada económica actual** / Francisco Domínguez del Brío

28 ••• **El vuelco de la tierra** / Juan Bonet Beltrán

29 ••• **Acceso al Mercado Común** / Edición dirigida por Barto Roig y Víctor Pou

30 ••• **De Aristóteles a Darwin (y vuelta)** / Etienne Gilson

31 •• **Gramsci. El comunismo latino** / Rafael Gómez Pérez

32 •• **Divorcio** (2.ª edición) / Varios

33 •• **El lenguaje del cuerpo** (Tomo I) / Edmond Barbotin

34 ••• **El lenguaje del cuerpo** (Tomo II, **Las relaciones interpersonales**) / Edmond Barbotin

35 ••• **¿Por qué creer?** / San Agustín

36 •• **En torno a Cervantes** / Guillermo Díaz-Plaja

37 ••• **Interpretación y análisis del arte actual** / Varios

38 ••• **Dios en la poesía española de posguerra** / Manuel José Rodríguez

39 •• **De Freud a Frankl** / Eugenio Fizzotti

40 • **Curso de iniciación al marxismo (4 lecciones)** / T.J. Blakely y J.G. Colbert

41 •• **Los herejes de Marx** / Manfred Spieker

42 • **Diálogo marxismo-cristianismo** / Manfred Spieker

43 • **Creación y misterio** / Pascual Jordán

44 •• **Analítica de la sexualidad** / Varios

45 •• **El enigma del hombre** / Manuel Guerra

46 •• **Newman. El camino hacia la fe** (2.ª edición) / José Morales

47 • **La fe de la Iglesia** (3.ª edición) / Textos del Card. Karol Wojtyla

48 •• **Retos actuales de la revolución industrial** / Francisco Errasti

49 •• **Agonía de la sociedad opulenta** / Augusto del Noce

50 ••• **Crítica de las utopías políticas** / Robert Spaemann

En preparación:

Santo Tomás de Aquino / Jenes A. Weisheipl

Problemas y perspectivas de la Comunidad Europea / Pedini y Branchi

La época de la secularización / Augusto del Noce

NT ARTE

1 •• **El ámbito del hombre** / Luis Borobio

NT CIENCIAS EXPERIMENTALES

1 •••• **Plantas y animales de España y Europa** (2.ª edición) / Harry Garms (800 ptas.)

2 •••• **Introducción a la estadística. (Tomo I)** / M. J. Moroney (650 ptas.)

3 •••• **Introducción a la estadística. (Tomo II)** /M.J. Moroney (650 ptas.)

En preparación:

Historia de las matemáticas / J. F. Scott

NT CIENCIAS SOCIALES

1 •• **Introducción a la sociología** / Antonio Lucas Marín

NT EDUCACION

1 • **Realización personal en el trabajo** / Oliveros F. Otero

2 • **La educación como rebeldía** / Oliveros F. Otero

3 •• **Los adolescentes y sus problemas** / Gerardo Castillo

4 •• **Las posibilidades del amor conyugal** (2.ª edición) / Rodrigo Sancho

5 •• **La educación de las virtudes humanas** (3.ª edición) / David Isaacs

6 •• **El tiempo libre de los hijos** / José Luis Varea y Javier de Alba

7 • **Autonomía y autoridad en la familia** (3.ª edición) / Oliveros F. Otero

8 • **Sugerencias para una educación cristiana** / Luciano Gómez Antón

NT FILOSOFIA

1 • **Introducción a la antropología filosófica** / José Miguel Ibáñez Langlois

En preparación:

Etica científica y ciencia ética / Stanley L. Jaki

NT HISTORIA

1 ••• **La Constitución de la II República** / Fernando de Meer

En preparación:

Historia de las religiones (3 tomos) / Manuel Guerra

NT LITERATURA

1 •• **Introducción a la literatura** / José Miguel Ibáñez Langlois

NT MEDICINA

1 •• **Aborto y contraceptivos** (2.ª edición) / J. Jiménez Vargas y G. López García

NT RELIGION

1 • **¿Qué es ser católico?** / José Orlandis

2 •• **Razón de la esperanza** / Gonzalo Redondo

3 •• **Juan Pablo I. Los textos de su pontificado** / Albino Luciani

4 • **La fe y la formación intelectual** / Tomás Alvira y Tomás Melendo

5 ••• **Santa María en las literaturas hispánicas** / Laurentino M.ª Herrán

NT VARIOS

1 ••• **El ángel de la arquitectura** / Luis Borobio